

Qohélet
La saveur biblique de l'instant

Chantal Defélix
Pierre Gire
Daniel Lys
Jean-Pierre Molina
Albert de Pury

221

Février 1995 — tome XLIV-1

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1995

221
Qohélet, la saveur biblique de l'instant
222
Christianisme et religions
223
La solitude
224
L'ordination des femmes
225
Le corps et le don

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach
Administrateur : Gabriele Nolte
Secrétariat administratif : Françoise Aubery
Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83 - FAX 78.37.23.82

n° 221



Qohélet
La saveur biblique de l'instant

Qohélet : l'humour et le tragique

Le Président Mao, raconte-t-on, affectionnait particulièrement un proverbe chinois à sens suffisamment multiples pour exciter l'imagination toujours rigoureuse d'un marxiste d'alors : "Un cochon mort ne craint pas l'eau bouillante". Malgré la distance des cultures et celle du temps, quelque chose dans cet aphorisme consonne aux convictions de ce Juif singulier, Qohélet ou l'Ecclésiaste, dont nous ignorons pratiquement tout. Là où le désir a rompu avec tout excès, rien de ce qui advient ou adviendra ne peut nous ébranler. Si le désir se laisse aller à sa folie ordinaire, le malheur guette sur le seuil. Goûter la saveur de la vie exige d'en percevoir la constante évanescence. C'est là où s'éteint le désir de transgresser la mort et de maîtriser la totalité du temps que surgit le bonheur humain. Avec humour, Qohélet nous suggère que "mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort". Ce dernier est juste bon pour faire une carpette, celui-là peut nous protéger ou diminuer notre solitude.

Qohélet se méfie des extrêmes, car la mort les marque ; il aime la vie au présent, même si elle n'est que buée. Sagesse bourgeoise, diront certains ; sagesse délicate, penseront d'autres : le bonheur naît d'une expérience qui marie jouissance et disparition. "Vanité des vanités" n'exprime pas le mépris, mais évoque cet arôme unique des réalités de ce monde qui brillent dans leur effacement même :

"Rose, ô pure contradiction
n'être le sommeil de personne
sous tant de paupières"

écrivit Rainer Maria Rilke. Son évanescence éclate en beauté.

A plus d'un lecteur, de telles pensées paraîtront étranges pour un auteur inspiré : Qohélet confesse que Dieu est créateur et juge. Mais rien ne transparaît dans les feuillets qu'il nous a laissés de la

violence prophétique, de l'enthousiasme messianique ou d'une volonté de Dieu s'inscrivant dans une histoire sensée. L'avenir est illusion : la seule certitude que nous ayons à son sujet, c'est qu'il sera atteint par la mort. Quant à l'Au-delà, nous n'en savons rien : nul ne peut décider si le sort de l'homme et de la bête sont différents. Vivre se décline au présent, et le bonheur y est possible. A une condition cependant : que ne soit pas oublié l'horizon tragique. C'est la mort inéluctable qui rend si savoureux le présent : elle ne le pourrit pas, elle le magnifie. Comme l'évanescence imminente de la rose exacerbe son éclat actuel.

On soupçonne que l'inscription de ce livre original parmi les ouvrages bibliques, témoins de la foi d'Israël, ait suscité quelques interrogations et que les commentateurs aient peiné pour le ramener dans le droit chemin de l'orthodoxie. Déjà la valeur reconnue à l'instant présent, notamment dans la jouissance des plaisirs de la table, dans la gratuité d'une besogne et l'amour des femmes, étonne par son amoralisme apparent. On oublie que l'éloge du présent, et du divertissement que procure celui-ci, garde de l'excès mortifère du désir, attisé par notre ignorance de la totalité du temps. C'est le désir qu'il faut écarter si l'on veut accéder à la sagesse, ne pas s'épuiser dans la quête d'objets (le savoir, le pouvoir, l'argent, la justice, la maîtrise du monde) qui promettent de le combler mais ne font qu'en aviver l'insatisfaction. Qohélet est radical : ce n'est pas seulement le mal qui engendre le mal, mais les projets qui visent à instaurer le bien. Maîtriser l'histoire en fonction d'un idéal, poursuivre la justice, gérer l'Etat ont des effets ou nuls ou pervers : l'innocent et le coupable éprouvent le même destin, et l'avenir échappe à toute prévision politique, que la folie ou la sagesse règnent au sommet de l'Etat.

Le tragique a une origine : que Dieu ait donné à l'homme ce qui le distingue des animaux, le désir de dépasser le présent et de connaître la totalité du temps, sans lui donner les moyens de l'assouvir. Même si le présent est buée, il demeure solide : il est le lieu du bonheur devant un Dieu muet. C'est dans cet espace que s'organisent les différents articles qui constituent ce cahier. Daniel Lys ouvre le débat en situant l'ouvrage dans le cadre de l'histoire

d'Israël et en en précisant la trame. Chantal Defélix évoque les commentaires juifs : ils montrent à quel point il n'était pas facile de domestiquer ce texte. Albert de Pury décrit avec légèreté et humour le paradoxe d'un bonheur qui ne nie pas le malheur. Pierre Gire examine, en philosophe, l'originalité du propos de Qohélet, et ses limites. Jean-Pierre Molina rapporte la sagesse de Jésus à celle de Qohélet : leurs différences n'évincent pas une complicité de fond. Nous espérons que le lecteur comprendra, en prenant connaissance de ces articles, combien Qohélet est actuel dans l'entrelacs du sens et du non-sens qui constitue notre quotidien.

Aux abonnés de LUMIÈRE &VIE

Toute l'équipe de la revue vous remercie pour les nombreux mots d'encouragements qui accompagnent vos réabonnements.

Les auteurs de ce numéro :

Chantal DEFÉLIX, du Centre chrétien pour l'étude du judaïsme

Pierre GIRE, Vice-recteur à l'Université catholique de Lyon, professeur de philosophie

Daniel LYS, exégète, Vabre

Jean-Pierre MOLINA, pasteur, responsable de l'animation biblique de la Mission populaire, Fédération protestante de France, Paris

Albert de PURY, exégète, professeur à la Faculté autonome de théologie protestante, Genève

A propos du transfert juridique de Mgr Gaillot

"Si tu vois dans une province le pauvre dépouillé, le droit et la justice bafoués, ne soit pas surpris. On te dira qu'au-dessus d'une autorité, veille une autre autorité, et ainsi de suite. On invoquera l'intérêt général et le service du roi".

Qo 4, 7-8

Le vendredi 13 janvier 1995, Mgr. Gaillot a été nommé évêque de Parthenia (Mauritanie sétifienne, aujourd'hui Algérie). On ignore la localisation exacte de cet évêché ancien. Mgr Gaillot abandonne donc son siège d'Evreux, mais il garde son titre d'évêque : il est, selon le droit canonique, assigné dans des contrées infidèles (*in partibus infidelium*). Evêque aux frontières de l'Eglise en France, proche des incroyants et des exclus, le voici juridiquement lié à eux : son lieu est parmi les infidèles. Mgr Gantin joue le rôle de l'ânesse de Balaam : il prophétise, malgré lui, la vocation de Mgr Gaillot, être au milieu des incroyants et des exclus, par une métaphore juridique qui l'arrache au lieu ecclésial de sa charge, Evreux. La presse et la population ne se sont pas trompées sur ce transfert : il s'agit d'un limogeage. Les réactions indignées témoignent du caractère irresponsable de cette décision : elle est une erreur politique, une injustice pastorale, une insulte au collège épiscopal, une offense au peuple.

Une erreur politique

La révocation de Mgr Gaillot est une erreur politique. Mgr Gaillot n'était pas seulement l'évêque d'Evreux. Il était "le médiateur de l'Eglise pour les incroyants et les chrétiens aux marges" comme l'a exprimé un jeune homme lors de la manifestation de soutien à Evreux. Il avait, en effet, redonné espoir à beaucoup de ceux qui désespéraient de l'appareil ecclésiastique en raison de son incapacité à mettre en œuvre les intuitions de Vatican II ou les discours célébrant les droits de l'homme. Mgr Gaillot était devenu peu à peu le symbole d'une Eglise de dialogue, compréhensive, libre, sachant s'adresser à ses contemporains hors le milieu restreint de l'institution et de ses frilosités. Selon Mgr Coffy, aucun reproche ne peut lui être adressé pour sa doctrine : Mgr Gaillot est parfaitement orthodoxe. Aucun soupçon n'a jamais entaché son crédit moral : il est un homme honnête, un "vrai chrétien" selon l'expression d'une femme peu attirée par le progressisme. Prendre une décision aussi grave et aussi rare qui, dans l'histoire de l'Eglise, sanctionnait des paroles de mépris à l'égard de la foi ou la corruption des mœurs, relève de l'irresponsabilité ou de la désinformation. La révocation est disproportionnée par rapport au contentieux. Le crédit de l'autorité romaine, déjà largement atteint, sera blessé par cet acte arbitraire.

Une injustice pastorale

Le limogeage de Mgr Gaillot est une injustice pastorale. La réaction attristée du Président de l'épiscopat français et de nombreux évêques, celle d'une multitude de croyants et incroyants témoigne de la blessure provoquée et du malaise engendré. En effet, des évêques ont soutenu des dictatures criminelles, tels certains en Argentine : ils n'ont pas été licenciés. D'autres évêques ont collaboré avec une junte militaire mafieuse en Haïti : ils n'ont pas été limogés. L'évêque de Coire qui sème la division dans son diocèse (reproche pour lequel, selon Mgr Gantin, Mgr Gaillot a été éjecté du sien) et dont la majorité des fidèles réclame le départ, est toujours en place. Des évêques médiocres qui tiennent des discours anti-conciliaires ou qui soutiennent des formes presque pathologiques de piété ne sont pas inquiétés. Par contre, un évêque qui, dans les médias profanes, parle avec bon sens, dignité et liberté des exigences évangéliques et de la compassion de Dieu afin que

nul ne soit frustré de la Bonne Nouvelle, est remercié. On ne saurait mesurer l'effet d'une telle décision sur nombre de croyants et incroyants. L'arbitraire de la révocation est comparé par beaucoup aux procédés usuels des dictatures ou des régimes obscurantistes. Certains en arrivent à soupçonner la dualité du discours officiel : d'une part, le Vatican morigène, souvent avec courage, les chefs d'Etat ou les responsables internationaux, il les appelle à plus de justice, d'équité et de démocratie, il les exhorte à favoriser le dialogue entre les groupes sociaux, il prêche les droits de l'homme, il fustige les dictatures ; d'autre part, il décide sans débat public d'une politique ecclésiale où l'intérêt à court terme de l'appareil prime toute autre considération.

Cette schizophrénie entre le discours ouvert et la pratique arbitraire vide de sa substance l'autorité ecclésiale. "Faites ce qu'ils disent, disait Jésus, mais ne faites pas ce qu'ils font". Cet aphorisme demeure d'une criante actualité.

Une insulte au Collège épiscopal

La décision de la Congrégation des évêques insulte le collège épiscopal. Vatican II a promu la collégialité. Elle a été entérinée par le nouveau code de Droit Canonique. Les évêques forment généralement des assemblées nationales, présidées par l'un d'entre eux, élu. Si un différend s'instaure au cœur du collège, il serait sain qu'il soit traité publiquement par lui et qu'un vote sanctionne les décisions. Le rôle de Rome est d'arbitrer les conflits apparemment insolubles. Dans le cas de Mgr Gaillot, même s'il y eut discussions et avertissements, rien de tel ne semble s'être produit puisque le Président de l'Assemblée dit être intervenu pour éviter une telle issue et que Mgr Coffy parle de décision brutale. Il s'agit donc d'un camouflet à la collégialité. Le Vatican pousse peu à peu les assemblées épiscopales à devenir des chambres d'enregistrement, au mépris des orientations de Vatican II. Les églises locales auxquelles le Concile avait voulu redonner du poids dans le gouvernement de l'Eglise en revitalisant l'ancienne tradition perdent de plus en plus le peu d'autonomie qu'elles possédaient : elles sont bafouées par le centralisme à nouveau redéployé qui atteste depuis des années son incompétence et son irresponsabilité. La bureaucratie demeure identique à ce qu'elle fut avant Vatican II : faire survivre l'appareil ecclésiastique en économisant imagination et énergie.

Une offense au peuple

La Congrégation a offensé le peuple croyant ou incroyant. Rome arguë de nombreuses plaintes qui lui ont été adressées contre Mgr Gaillot et en conclut que le "prélat ne s'est pas révélé apte à l'exercice du ministère d'unité qui est le premier devoir d'un évêque". Il serait équitable qu'aujourd'hui Rome tienne compte des innombrables soutiens que Mgr Gaillot reçoit publiquement. On est étonné que des dénonciations secrètes obtiennent ici la prééminence sur l'opinion publiquement exprimée. Le secret a plus de poids dans les bureaucraties que la parole libre, honnête et publique. Ainsi le peuple est écarté d'un débat et d'un conflit qui le concernent au premier chef, comme s'il était mineur et que l'Eglise était la propriété de quelques administrateurs. Dans ce contexte, réunir des synodes de laïcs ou d'évêques frôle la plaisanterie, car les décisions arbitraires les réduisent à être du théâtre. Le pouvoir est ailleurs que dans ces assemblées publiques, il travaille dans l'ombre sans rapport au discours publiquement tenu, requérant la transparence. La Curie voudrait saper l'annonce de l'Evangile dans les démocraties occidentales qu'elle n'agirait pas autrement : elle a une politique suicidaire. Comme ce n'est certes pas son intention, il faut la juger irresponsable puisqu'elle ne mesure pas les effets désastreux de ses propres décisions.

Après son entrevue avec les trois dirigeants de la Congrégation des évêques, Mgr Gaillot s'est exprimé avec justesse et profondeur : "Pour un évêque, comme pour un prêtre, l'amour des gens est le plus important pour le meilleur et pour le pire". Peut-être Mgr Gaillot n'a-t-il pas mesuré combien il est risqué de vouloir redonner vitalité à d'antiques institutions. Jésus, se heurtant à l'appareil religieux de son époque, l'a exprimé en images inoubliables : "Personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres, autrement la fermentation fait éclater les outres, et l'on perd à la fois le vin et les outres. A vin nouveau, outres neuves" (Mc 2,22). L'incandescence de ce propos nous brûle encore.

Christian DUQUOC

Daniel LYS

Qohélet ou le destin de la perte de sens

Qohélet pose des problèmes qui sont, selon l'auteur, de tout temps et de tout lieu, mais il les pose en philosophe juif dans le cadre de la pensée hellénique. Cependant, de cette pensée, il se démarque fortement par son refus de tout système expliquant le monde. Il s'affranchit également d'un des thèmes dominants de la tradition juive : conférer un sens à l'histoire. Qohélet n'est ni un désabusé, ni un sceptique : il aime la vie, mais constate l'évanescence du bonheur, car, contrairement à l'auteur du livre de Job, ce n'est pas le malheur qui l'interroge, mais la précarité de la réussite humaine. Le livre de Qohélet est une révélation "en creux".

Un art de vivre

Ce serait une erreur de considérer la littérature sapientiale comme une façon désabusée - au soir d'une civilisation, comme au soir d'une vie - de prendre le relais du prophétisme devenu muet et d'une théologie de l'histoire privée de perspectives. D'une part, l'art de vivre est aussi ancien que l'être humain, fondé sur l'expérience : il y a une sagesse technique des métiers (cf. Ex 35,26 ; Es 40,20), y compris le métier de roi (1 R 2,6) et celui de poète ou de moraliste (1 R 5,12), une

science de la classification (1 R 5,13), jusqu'à tout expliquer (1 R 10,13) ; mais il y a également une philosophie morale qui rejoint le souci théologique du Deutéronome et celui du Psalmiste associant bien et bonheur, mal et malheur (cf. Dt 4,40 ; Ps 1), et de plus (cf. Pr 10) le souci prophétique de la rétribution personnelle (Ez 18,2-4 ; Jr 31 29-30, contre le proverbe des "raisins verts" et, chez ce dernier, juste avant l'annonce de la nouvelle alliance). Le Livre des Proverbes a le désir profond de rattacher cette sagesse expérimentale (et par définition internationale) au dieu spécifique de la révélation dans l'histoire du peuple élu, YHWH, tandis que Job 28 souligne que la sagesse est inestimable et introuvable de façon ultime et renvoie de ce fait aussi à YHWH. D'autre part, point n'est besoin d'attendre la décrépitude de l'homme (cf. Bossuet par exemple), ou celle d'une culture (cf. Montaigne et les plus anciens documents, de Sumer à l'Egypte et à la Grèce)[1] pour que se posent les questions sur le sens de la vie et de la mort et sur la vanité du savoir. Ceci pour dire que, s'il est vrai que Qohélet est relativement tardif (IIIe siècle avant J.C.)[2], les problèmes qu'il pose sont de tout temps et de tout lieu, mais qu'il les pose en philosophe juif dans le cadre de la pensée hellénistique.

Scandale du non-sens

Ceci dit, éclate le scandale du non-sens, doublement. D'une part, l'expérience du sage contredit la prétendue rétribution automatique. Le souci de Job n'est pas de trouver une solution au problème du *malheur* : expliquer le mal, ce serait en quelque sorte le justifier! Le souci de Job c'est de rester en relation avec Dieu même quand on souffre sans comprendre pourquoi : mieux vaut donc sa révolte qui en appelle à Dieu contre Dieu (Jb 16,20-21) que l'orthodoxie des amis qui sont ses

1. Bossuet a 21 ans lors de sa **Méditation sur la brièveté de la vie**, 35 ans lors du **Sermon sur la mort**. Les "essais" et le "scepticisme" de Montaigne se situent dans la jeunesse d'une culture. Quant aux peuples du Proche-Orient ancien, il suffit de rappeler pour la Mésopotamie comment Gilgamesh pose le problème de la vie et de la mort lors du décès de son Ami Enkidu, pour l'Egypte le "Dialogue du Désespéré" dès la première période intermédiaire, pour la Grèce notamment Théognis de Mégare.

2. Cf. infra.

pires tentateurs l'invitant à un repentir pour retrouver ses richesses (par exemple 8,3-7) et de faire ainsi le jeu du Satan en montrant que son amour n'est pas *gratis* (1,9).

Mais c'est encore plus radical chez Qohélet : pour Job, s'il n'y avait pas de malheur, il n'y aurait pas de problème ; tandis que pour Qohélet, ce qui fait problème c'est le *bonheur* - qui rejoint le problème rencontré déjà par Es 22,13, chez les gens qui disent : "Mangeons et buvons car demain nous mourrons". C'est pourquoi Qohélet se met dans la situation du fils de David, roi de Jérusalem, réputé pour sa sagesse : voilà quelqu'un qui est supposé avoir eu tout pour être heureux ; ce bonheur a-t-il un sens ? Sinon, à plus forte raison n'en a-t-il pas pour qui n'atteint pas une telle richesse et une telle gloire ? Au fond, y a-t-il un sens de l'avoir quand on sait qu'on mourra ? Ainsi le désastre de l'orthodoxie laisse-t-il la place, non pas à une théologie plus orthodoxe, plus satisfaisante, plus rassurante, mais à une sorte de révélation "en creux" procédant par questions : Qui sait ?

Théologie de contraste*s* et non théologie*s* en contraste

Ceci rend attentif à la lecture de Qohélet, dont le nom signifie "Rassembleur" : de sentences, comme le Salomon de 1 R 5,12 (cf. Pr 25,1) ? d'hommes, comme le Salomon qui les "rassemble" pour la dédicace du Temple (1 R 8,1) où il dira que le Seigneur (qui a placé le soleil dans les cieux, ajoute la Septante) veut habiter dans l'obscurité (v.12 = LXX 53) ? Devant la diversité des points de vue, parfois d'apparence contradictoire, ce serait une erreur simpliste de diviser ce livre en couches successives et correctrices, dont chacune aurait sa cohérence propre, mais dont aucune ne serait vraiment originale. Peut-être justement la signification du texte se trouve-t-elle dans la jointure : "Mangeons et buvons car demain nous mourrons" est une banalité ; "Tout vient de Dieu" en est une autre. En revanche : "Il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger, boire, faire régaler son appétit dans sa besogne : cela aussi moi j'ai constaté que cela dépend de Dieu" (2,24) est, à la réflexion, plus original qu'il n'y semble de prime abord. Car, pour le dire d'emblée en un mot, ce que cherche Qohélet, c'est le sens de la condition humaine, mais le sens échappe toujours. "Vanité", traduit-on ; ce qui prête à confusion. Car le mot ainsi traduit, désigne une buée, une vapeur, une fumée ; ce n'est pas qu'il n'y a rien : il y a bien

quelque chose, mais nul ne peut le saisir. Le sens est présent, mais fuyant, évanescent. Persévérer à le scruter est un "malin souci dont Dieu a donné aux humains de se soucier" (1,13) : comme un cancer qui ronge l'être humain mais qui constitue sa dignité, "cadeau" de Dieu que d'être en quête du sens toujours fuyant. "Mieux vaut être Socrate mécontent qu'un cochon satisfait" (Stuart Mill).

Ainsi un premier bilan de la condition humaine est-il posé : le sens ne se trouve ni objectivement dans la nature ou dans l'histoire, ni subjectivement dans les "essais" de la philosophie, de la jouissance, de la culture ; car, s'il est vrai qu'il vaille mieux être sage que fou, la mort est le grand égalisateur, et l'héritage n'est qu'une illusion de solution (1,4 - 2,6). Aussi convient-il de méditer sur le temps, dont les occasions les plus contradictoires se succèdent, qu'il serait vain de saisir toutes car elles s'annuleraient deux à deux pour un résultat nul, mais où il faut prendre le risque de choisir, ne connaissant pas le temps de Dieu pour savoir lesquelles seraient éternisables : risque de la foi, nécessité de la grâce (3,1 - 4,3). Tout n'est pas résolu pour autant ; car, comment vivre au milieu des paradoxes (4,4 - 6,9) sinon dans une éthique relative qui renonce à trancher du bien et du mal mais qui prend le risque que ceci vaut mieux que cela ; et comment vieillir ? et mourir ? (6,10 - 12,8)[3].

Se faire philosophe avec les philosophes

Comment un tel livre biblique est-il si étranger aux prophètes et aux théologiens de l'histoire, et comment a-t-il pu avoir un statut canonique dès le IIe siècle avant J.C.[4] ? On notera d'abord qu'il commence par "Paroles de Qohélet" sans ajouter aussitôt, comme le font les prophètes, que le Seigneur parle. Il semble ici qu'il s'agisse "seulement" de paroles d'un homme, s'adressant à des hommes, dans le langage le plus universel, le plus culturel. L'absence d'allusions historiques ou géographiques qui auraient permis de le situer fait penser que ce Juif a

3. Un plan détaillé de Qohélet est proposé en annexe.

4. Les fragments retrouvés à Qumrân témoignent d'une graphie du milieu du IIe siècle av. J.C., et sont sur cuir, ce qui suppose un statut canonique : la composition doit donc remonter au moins au IIIe siècle, voire au IVe, un certain nombre de grécismes attestant l'influence hellénistique (ce qui empêche de remonter trop haut sa datation).

gommé tout son particularisme afin de s'adresser à ces tenants de la culture hellénistique qui modèle le monde et les hommes depuis Alexandre. Plus encore : il n'arrête pas de répéter que ce dont il veut et peut parler c'est ce qui se trouve "sous le soleil" ; cela ne signifie pas qu'il mette "Dieu" entre parenthèses : en fait, le mot "Dieu" y est plus fréquent que le mot "vanité". Mais il n'en donne aucune description ni révélation (ce pseudo-Salomon sait que YHWH a décidé "d'habiter dans l'obscurité" : 1 R 8,12). Et s'il se cogne constamment à Lui, c'est en parlant de ce qui est à hauteur d'homme, "sous le soleil", constatable et discutable par chacun. Parler aux philosophes leur langage explicatif du monde et de l'homme, mais en allant jusqu'au bout, sans tricher !

Ainsi commence-t-il par se moquer de la spéculation grecque sur les quatre éléments (terre, feu, air, eau) en les décrivant comme de simples créatures (terre, soleil, vent, fleuves) aux actions elles-mêmes insignifiantes comme Sisyphe ou les Danaïdes ; et l'homme, plongé dans l'histoire, ne se rassasie pas plus que Tantale et ne trouve de "nouveau" que ce qui était oublié (1,4-11). Aussi continue-t-il par rejeter tous les systèmes prétendant expliquer le monde et l'homme et qui pour cela trichent tant soit peu : car il n'est pas honnête de considérer comme droit ce qui est tordu, ni de faire entrer en compte ce qui manque (1,15 - surtout si c'est Dieu qui l'a tordu ! cf. 7,15). Ce qui exclut toute théodicée où l'on prétendrait si bien comprendre le monde qu'on justifierait Dieu! On a voulu par la suite faire de Qohélet un tenant du scepticisme. Je pense qu'il refuserait cet -isme comme tout autre : spiritualisme, matérialisme, déterminisme, nihilisme etc.

Qohélet ne procède pas comme celui qui sait. Au contraire, il procède par interrogations. Il serait simpliste de penser que la trentaine de questions qu'il pose sont simplement rhétoriques, que la réponse va de soi, et qu'on peut les entendre comme des affirmations déguisées. Et même si c'est le cas, c'est à l'auditeur ou au lecteur d'opérer ce passage de l'interpellation à sa propre opinion. "Quel profit pour l'homme en toute sa besogne à laquelle il besogne sous le soleil ?" Est-ce à dire qu'il n'y a pas de profit ? qu'il est évident qu'il n'y a pas de profit ? ou au contraire, une stupidité de dire qu'il n'y a pas de profit ? Qu'on laisse donc le destinataire en décider, comme l'a souhaité l'auteur. Cela le conduira peut-être à se demander ce qu'il faut entendre par "profit", - exactement ce qui reste en plus, le surplus, le bénéfice, la différence entre peine et produit - et, pour comprendre, à regarder comment

Qohélet en parle dix-huit fois. Peut-être doit-on ici attirer l'attention sur la reprise de cette première question en 2,22, où les traductions la prennent pour équivalente, alors que le mot "profit" y est remplacé par une forme rare du verbe "être" chez Qohélet dont précisément l'insolite devrait attirer l'attention : la démystification des systèmes et l'insignifiance des essais ont abouti à l'absolue relativisation que signifie la mort, qu'aucun espoir de survie dans la postérité ne résout. Et la question *utilitaire* initiale : "Quel profit pour l'homme dans toute sa besogne ?" a ainsi subi une transformation en question *ontologique* : "Quel être pour l'homme dans toute sa besogne ?"

De l'avoir à l'être, de l'espace au temps

Pourquoi ce livre est-il dans le canon ? Cette question n'est pas très féconde, quand on sait quelles discussions ont failli en écarter certains dont la présence nous y semble évidente. Mais pratiquement qu'en fait-on dans la Synagogue et dans l'Eglise ? Faut-il y injecter une surcharge de sens ? - Surtout pas! Là aussi, on sait trop bien comment, sous prétexte de "faire passer" un texte gênant, l'allégorie d'une part, la spiritualisation de l'autre, sont arrivées à aseptiser et domestiquer les plus bouleversants messages pour leur faire simplement répéter ce que tout le monde savait par ailleurs et qui, de la sorte apprêté, ne dérange plus personne. Ce n'est pas le lieu de revenir sur le Cantique des Cantiques qu'on a ainsi empêché d'être une radicale révélation décrivant l'amour humain sur le modèle de l'amour divin, pour démystifier l'amour païen. Pour Qohélet, la traduction araméenne du Targum opère une transposition par quelques ajouts (ici soulignés) : par exemple en 2,10 : "Je n'ai pas privé mon cœur de la jouissance de *l'étude de la loi*" ; ou en 3,19 : "Le sort de l'homme *pécheur* est le même que celui de l'animal".

Restons-en à ce que nous avons constaté : Qohélet se présente comme l'homme de la sagesse, pas de la révélation. Il dialogue avec les philosophes et ce faisant, il déblaie le terrain. Il refuse tout système qui exigerait de tricher, et toute théodicée qui prétendrait justifier Dieu. Il ne peut ni trouver ni renoncer à chercher un sens qui lui échappe toujours, mais qui existe cependant. Il est acculé à l'ultime, qu'il ne peut résoudre ; il vit sa liberté dans le risque, que seule la grâce de Dieu peut éventuellement assumer en l'associant à son œuvre. C'est, comme on l'a suggéré plus haut, une sorte de révélation "en creux".

Les Juifs lisent finalement ce texte à la fête des Cabanes (où avait lieu le grand "rassemblement" pour la dédicace du Temple selon 1 R 8), fête qui a un double aspect. D'origine naturiste, elle célèbre la joie de rentrer les fruits du travail sur la terre sous le soleil, récoltes que ces cabanes permettaient de surveiller. Mais Lv 23,43 transforme cette fête de l'avoir et de l'espace en commémoration de la marche au désert (utilisant ce mot "cabanes" au lieu du mot "tentes") : ainsi, au moment de célébrer la possession, il faut se rappeler qu'on est un peuple toujours en marche vers un but (un sens ?) jamais atteint et toujours espéré, jusqu'au jour eschatologique de sa célébration avec toutes les nations devant YHWH le Roi (Za 14,16). Au moment de l'avoir de la culture, il est rappelé que tout est en marche incertaine au sens eschatologique insaisissable dont la poursuite "néanmoins" est la dignité de l'homme.

Quant à l'Eglise, qu'elle comprenne simplement que si Qohélet s'était trompé dans sa critique décapante des idéologies, et qu'au contraire l'homme soit capable de résoudre le problème du sens, voire de donner un sens, il serait tout à fait inutile que Jésus soit venu "sous le soleil" comme le Sage (et aussi bien sûr, le Roi, le Prêtre et le Prophète) ; à la fête des Cabanes on chantait, du temps de Jésus, le Ps 118,26 : "Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur". Peut-être est-ce au cours des rites nocturnes de cette fête que Jésus a dit : "Je suis la lumière du monde" (Jn 8,12) : renversement bouleversant de ce Temple de Salomon (1 R 8,12 et 27) où veut habiter, dans l'obscurité, ce dieu que les cieux ne peuvent pas contenir. Il y a là plus que le sage Salomon (Mt 12,45), il y a le temple de son corps qui sera ressuscité en trois jours (Jn 2,18-22) : il y a sous le soleil l'événement nouveau cherché en vain par Qohélet pour donner *du sens* à la vie, et *de l'être* en dépit de la mort.

Daniel LYS

Annexe *

1,1	Titre
1,2	Thèse
1,3	Problème

I. VUE DE LA CONDITION HUMAINE: 1,4 - 4,3

A. Bilan: 1,4 - 2,26

1,4-11 (I) Exposé objectif
- a. 4-7 nature
- b. 8-11 histoire

1,12 - 2,11 (II) Exposé subjectif
- 12 introduction
- a. 13-18 philosophie
- b. 2,1-2 jouissance
- c. 2,3-11a culture
- 11b conclusion

2,12-26 (III) Pourquoi exister ?
- a. 12-23 philosophie, mort et héritage
  - 12 introduction
  - 1) 13-17 philosophie et mort
  - 2) 18-21 philosophie et héritage
  - 22-23 conclusion
- b. 24-26 nécessité de la grâce

B. Destin: 3,1 - 4,3

3,1-15 (IV) Méditation sur le temps :
- a. 1-8 saison et occasion
- b. 9-15 totalisation et temps total

3,16 - 4,3 (V) La justice de Dieu

* Extrait de Daniel LYS, **L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie ?** Letouzey et Ané, Paris, 1977, p.65.

II. REVUE DE LA CONDITION HUMAINE : 4,4 - 12,7

A. Paradoxes: 4,4 - 6,9

4,4-12	(VI) Du travail
4,13-16	(VII) De la popularité
4,17 - 5,6	(VIII) Du culte
5,7-8	(IX) De l'administration
5,9-16	(X) De l'argent
5,17 - 6,9	(XI) de la grâce

B. Ethique: 6,10 - 12,7

6,10-12	(XII) Ethique relative
7,1-24	(XIII) Exemples
7,25-29	(XIV) La femme
8,1-8	(XV) La philosophie
8,9 - 9,10	(XVI) L'injustice
9,11 - 11,6	(XVII) Le succès

a. 9,11-12 la chance
b. 9,13-18 l'inconscience
c. 10,1-4 l'ahurissement
d. 10,5-11 l'absurde
e. 10,12-15 encore l'abruti
f. 10,16-20 les gouvernants
g. 11,1-6 l'activité

11,7 - 12,7	(XVIII) Vieillir
12,8	Conclusion
12,9-14	Epilogue

*

* *

Chantal DEFELIX

Qohélet dans la tradition juive

Ce n'est pas sans difficulté que Qohélet fut accepté dans le canon juif. Les rabbins perçurent le caractère subversif de l'ouvrage. S'il fut reconnu livre saint, c'est qu'il leur apparut en son début et en sa conclusion conforme à la Loi. Les commentateurs juifs s'efforcèrent alors de justifier par leur interprétation le bien-fondé de leur option : ce livre invite à la crainte de Dieu et fait respecter ses commandements. Les exemples que l'auteur donne de la contrainte, imposée au commentaire par le choix initial, ouvriront au lecteur chrétien un aperçu original et savoureux sur l'exégèse juive. On est intrigué par le poids de la lecture, sans cesse relancée, dans l'établissement du sens de ce livre énigmatique.

C'est à la fin du premier siècle de notre ère que les autorités rabbiniques éprouvèrent le besoin de délimiter clairement ce qu'il est convenu d'appeler le "canon juif des Ecritures". Outre la volonté de se démarquer du christianisme naissant - lequel revendiquait aussi une certaine référence à certaines Ecritures -, il s'agissait pour le mouvement pharisien, seul désormais à porter la responsabilité de l'avenir religieux du peuple juif, de se recentrer sur ce qu'il considérait quant à lui comme patrimoine révélé et de faire un tri au sein d'une littérature dont le moins qu'on puisse dire, est qu'elle s'était passablement enrichie au tournant de l'ère.

I

La réception canonique de Qohélet

A en croire le Talmud, qui a conservé à ce sujet le souvenir de discussions passionnées, l'entreprise ne fut pas aussi aisée que l'on pourrait penser. Si certains Sages osèrent émettre des réserves par rapport au livre d'Ezéchiel, parce que, à leurs yeux, quelques passages semblaient contredire des versets de la *Torah*, que dire alors de Qohélet ! Son allure de testament désabusé d'un roi décadent, ses formules ambiguës, parfois incompréhensibles, sa sévère critique du système des rétributions temporelles, tout ceci risquait fort de donner lieu à des interprétations dangereuses. La question de l'opportunité de l'étude de la *Torah* et de l'accomplissement des commandements ne pouvait manquer surtout d'être soulevée, puisqu'apparemment il ne fallait attendre du labeur et de l'effort aucun résultat tangible. De fait, rapporte le Talmud (traité Chabat 30b), le caractère subversif de ce recueil n'échappa pas au regard des maîtres : "Les Sages voulurent enterrer [littéralement : cacher, enfouir, remiser aux archives] le livre de Qohélet, parce que ses paroles se contredisaient l'une l'autre".

Qohélet célèbre la crainte de Dieu

Il fut néanmoins décidé de conserver Qohélet au nombre des livres saints. "Pourquoi finalement ne l'a-t-on pas enterré ?" demande le Talmud. La réponse ne surprendra que le lecteur peu habitué à fréquenter les principes de l'herméneutique rabbinique : "Parce qu'il commence et se termine par des paroles de *Torah*". Autrement dit, s'il est vrai que l'introduction et la conclusion du livre renferment toutes deux un enseignement sans équivoque, tout à fait dans l'esprit de la *Torah* et imprégnées de la crainte de Dieu, qui pourrait douter du bien-fondé du recueil tout entier ? A l'instar des premiers et des derniers versets, le livre complet ne peut être que l'expression fidèle de sa Parole. Des contradictions ? Elles ne sont plus dès lors que superficielles, des réponses existent. Que le sens profond du message soit caché sous les traits d'un scepticisme déconcertant ne constituait pas un problème en soi pour les rabbins; puisque l'existence même de ce sens profond leur était garantie, il n'y avait aucun danger à permettre à Qohélet de devenir un des porte-parole de la sagesse immuable de l'Eternel.

Par son invitation explicite à la crainte de Dieu et à l'observation des commandements, l'épilogue (Qo 12,13) ne se prête guère effectivement aux interprétations erronées. Mais l'introduction ? Comment y déceler une indication susceptible de rassurer les Sages favorables à la mise au rebut du recueil ? Comment le verset : "Quel profit y a-t-il pour l'homme de tout le travail qu'il fait sous le soleil ?" (Qo 1,13) a-t-il contribué à sauver le livre de Qohélet ? La réponse est à chercher une nouvelle fois dans le Talmud (traité Chabat 30b) : "L'école de Rabbi Yanaï dit : C'est seulement [si l'homme recherche le profit dans ce qui est] SOUS le soleil qu'il n'en a point [de profit], [mais s'il concentre ses efforts sur la *Torah* qui était] AVANT le soleil, il en a [un profit]".

L'affirmation appelle, il est vrai, quelque explication. Dans l'univers de pensée rabbinique, il y a en effet entre l'homme et les autres éléments de la création une différence fondamentale : seul l'homme naît avec un potentiel et la responsabilité de le réaliser. Sur ce point, l'homme ressemble à la *Adamah*, le sol, qui lui aussi possède sa capacité nourricière, dont la mise en œuvre doit assurer la survie de l'humanité. C'est la raison pour laquelle, dit-on, l'homme tiré de la *Adamah* a été appelé Adam; son nom renferme symboliquement l'objet de sa mission : faire croître, développer, améliorer, produire. S'il choisit de rester SOUS le soleil, c'est-à-dire sous la contrainte de ces mêmes éléments qu'il devrait dépasser, il sera incapable de s'élever au-dessus de sa condition première : la soumission à la nature et à ses lois. L'homme est aussi et surtout le seul membre de l'univers capable d'atteindre de nouveaux sommets spirituels, et ce grâce à la *Torah*. Il lui revient par conséquent de vouer sa vie à cette *Torah*, dont la tradition enseigne par ailleurs qu'elle existait AVANT même la création, avant le soleil et son empire par conséquent. "Vanité des vanités", c'est le jugement radical de Qohélet sur toute activité humaine qui gâche le potentiel spirituel de l'homme en le laissant croupir dans les limites imposées par son triste soleil. On comprend que les rabbins qui ont lu Qo 1,3 en ce sens ne pouvaient que proclamer : "Voilà bien des paroles de *Torah* !"

Salomon, l'auteur de Qohélet, est un homme saint

Une autre raison a incontestablement contribué au maintien de Qohélet parmi les "Ecrits" : l'identification traditionnelle de l'auteur de ce livre avec Salomon, seul "fils de David" à avoir accédé au trône

(cf. Qo 1,1). Pour le judaïsme, en effet, un homme saint n'a pu élaborer qu'une œuvre sainte.

Le *Seder Olam Rabba*, issu de l'école de Rabbi Aqiva, enseigne pourtant que c'est lors de la vieillesse de Salomon, peu avant sa mort, que l'Esprit divin se posa sur lui et lui inspira trois livres : les Proverbes, le Cantique des cantiques et Qohélet. La tentation serait donc de faire un rapprochement avec la peinture biblique de la fin du règne de Salomon, avec ce roi marié à un millier de femmes, s'abandonnant à tous les caprices des mortels et capable apparemment de descendre dans les obscures profondeurs de la délectation physique. Comment soutenir encore en ce cas la sainteté du livre de Qohélet ?

Ce serait sans compter avec la mémoire qu'a gardé de fait la tradition juive de ce haut personnage : une sensibilité très différente de celle de son père, avec une manière bien à lui d'établir le royaume de Dieu en lui-même et en Israël : sanctifier tous les aspects d'un mode de vie luxueux, s'abandonner au confort, au plaisir et au luxe, et cependant reconnaître que la véritable lumière est spirituelle, que les plus grandes réalisations s'accomplissent dans l'esprit, le cœur et l'âme, et non dans les palais, les écuries et les trésors. La richesse de Salomon, le nombre étonnant de ses épouses, dressent sans doute un portrait qu'il est possible d'interpréter comme le prototype du potentat oriental. Pourtant, rapporte unanimement la tradition, le fils de David était aussi différent de ce stéréotype populaire que la lumière l'est des ténèbres.

La raison en est tout simplement la formulation de la requête que fit Salomon aux jours de sa jeunesse (1R 3, 5-14) : le jeune roi demanda "un cœur qui ait de l'entendement", réceptif, attentif, intelligent, un cœur toujours prêt à écouter et à comprendre ce que le Créateur lui demanderait. Par cette noble aspiration, il s'affirma comme le maître de la sagesse. Parce que c'était CETTE sagesse que Salomon sollicitait, une sagesse toujours plus orientée vers le service divin, c'était là SA sagesse, et pour la durée de ses jours. Il savait au moment de son intronisation que seule la sagesse divine importait; il se devait, à la fin de sa vie, d'en être d'autant plus conscient. Celui qui aspire uniquement à entendre, obéir et comprendre Dieu prouve en effet qu'il se voue entièrement à un Autre que lui-même. Des fêtes somptueuses pouvaient donc être organisées dans le palais de Salomon où la beauté et l'apparat étaient de règle. Le harem pouvait comprendre mille femmes, épouses et concubines. Ces

fêtes et cette magnificence ne sauraient, pour la tradition juive, avoir eu d'impact sur le roi. A travers elles, il prouvait tout au contraire que la sainteté pouvait se greffer sur une pratique apparemment hédoniste. S'il vécut dans un luxe somptueux, c'était pour en démontrer l'insignifiance. S'il semblait plongé dans des amours passionnées, c'est qu'il voulait uniquement manifester que tout amour appartient à Dieu seul.

Cependant, objecterez-vous, n'est-il pas écrit (1 R 11,4) que lorsque Salomon fut devenu vieux, "ses femmes détournèrent son cœur vers d'autres dieux et son cœur ne fut plus intègre à l'égard du Seigneur son Dieu, contrairement à ce qu'avait été le cœur de David son père" ? Certes. Mais comme le dit le Talmud : affirmer que Salomon a fauté est une erreur. Si ce verset indique qu'il était virtuellement coupable d'idolâtrie en cédant aux flatteries de ses femmes, lui-même ne s'est jamais prosterné devant des idoles. Seulement, comme il aurait dû empêcher ses épouses de continuer à servir leurs dieux étrangers et qu'il ne l'a pas fait, il fut blâmé, le sacrilège lui étant imputé personnellement (cf. Traité Chabat 56b). Le Talmud enseigne encore que Salomon aurait préféré servir comme porcher plutôt que d'être désigné comme idolâtre. C'est justement parce qu'il était grand et que le faste de sa vie n'avait pas affecté sa pureté spirituelle, que ses fautes étaient impardonnables; c'est parce qu'il était grand, que même une erreur compréhensible - l'impossibilité, dans le déclin de sa vie de régner sur des épouses d'une origine et d'une éducation étrangères - fut assimilée à la plus grave des transgressions. Autrement dit, c'est par rapport à l'échelon le plus élevé de l'échelle des valeurs que l'on peut réprouver Salomon; qu'on n'en vienne donc pas pour autant à oublier son impressionnante sainteté !

Seul celui qui avait ainsi goûté, avec autant d'apparente ostentation, les pseudo-plaisirs terrestres pouvait apprécier l'extrême délice spirituel : la connaissance qu'en vérité, les prétendues nécessités, profits et joies matériels ne sont à proprement parler que des mirages...

Qualifié ainsi par son introduction, placé sous l'autorité de Salomon, le Sage par excellence, le livre de Qohélet ne pouvait que servir jusqu'à ses moindres détails, les nobles idéaux de la *Torah*. Et c'est effectivement en ce sens, qu'au fil des générations et des siècles, la tradition d'Israël s'est plu à scruter le recueil. Partout, le texte est devenu "prétexte" à la présentation d'une autre thèse, au moyen d'une habile exégèse des versets qui en respecte, sinon le contenu sémantique, du moins la matérialité. La

problématique qui sous-tend un tel effort d'interprétation est bien inverse de celle que l'on envisagerait volontiers spontanément. Non pas : le livre présente d'emblée un intérêt, il sera retenu par conséquent parmi les livres saints, mais : le livre ne peut que faire partie du "canon" pour telle ou telle raison, appliquons-nous donc à dégager son intérêt.

II

Un florilège d'interprétations

Passer tous les versets en revue pour montrer comment ils peuvent de fait être expliqués à l'avantage de la *Torah*, de son étude et de son application, demanderait une exploration très vaste tenant compte d'une façon précise de la diversité des époques et des tendances. La mention de quelques explications traditionnelles, glanées au fil des chapitres et des commentaires, peut suffire à se faire une idée de l'orientation générale de l'exégèse juive de Qohélet.

Qohélet interprète de la Torah

(1,3) "Quel profit y a-t-il pour l'homme de tout le travail [littéralement : son travail, sa peine] qu'il fait sous le soleil ?" : les Sages craignaient, nous l'avons vu, que l'expression ne soit comprise d'une manière erronée en laissant supposer que même l'étude de la *Torah* était improductive. Ils remarquèrent néanmoins que le verset soulignait "SON travail", c'est-à-dire la peine que l'homme se donne pour la réalisation de SES propres buts. Il devient dès lors d'autant plus manifeste que l'homme ne doit pas œuvrer pour lui-même, puisqu'agir ainsi est vain, mais chacun doit peiner dans l'étude de la *Torah*.

(1,7) "Tous les torrents vont à la mer, et la mer n'est pas remplie" : le verset se rapporte bien sûr à la *Torah*, d'une manière allégorique. L'homme l'étudie; elle pénètre dans son cœur, et cependant son cœur n'en est jamais rassasié. Ou bien : même lorsque l'homme communique ses connaissances [en matière de *Torah*] à un autre, "là-bas, elles s'en vont de nouveau", comme il est dit (Dt 6,6) : "Ces paroles... seront sur ton cœur". Ce qui signifie : elles resteront toujours sur ton cœur, même lorsque tu les enseigneras à d'autres.

(1,15) "Ce qui est courbé, on ne peut le redresser" : pour Rashi, le grand commentateur du XIe siècle, le verset parle du sage qui a abandonné la *Torah*; bien parti, il est devenu par la suite "tordu" (la forme du verbe désigne à l'évidence ce qui a été "rendu" tordu).

(3,11) "Il fait toute chose en son temps" : la *Torah* a été donnée au moment opportun. La tradition midrashique explique qu'elle aurait dû être donnée à Adam afin qu'il puisse s'y consacrer. Mais Dieu a dit : "S'il n'a pas été capable de suivre les quelques commandements qui lui avaient été prescrits, il sera d'autant moins apte à rester fidèle aux six cent treize commandements de la *Torah* ! Je les donnerai donc à ses descendants".

(4,11) "Un fil triple ne se rompt pas vite" : Rachi renvoie au dicton talmudique (traité Baba Mestia 85a) : si quelqu'un étudie la *Torah* et que son fils et son petit-fils font de même, la *Torah* ne quittera pas sa descendance, comme il est écrit (Is 59,21) : "Mes paroles... ne s'écarteront pas de ta bouche, ni de la bouche de ta descendance"; c'est à ses trois générations de savants que fait allusion la solidité de la corde à trois fils dont parle le verset. A partir de là, poursuit le Talmud (traité Ketouvot 62b), la *Torah* "cherche sa maison", c'est-à-dire la famille qui a été son hôte pendant trois générations. La tradition midrashique résume ainsi les versets 9 à 12 : "Deux hommes valent mieux qu'un seul" (v.9) quand ils étudient la *Torah*, car "s'ils tombent" (v.10), c'est-à-dire si l'un oublie une prescription, l'autre peut le relever en la lui rappelant. Et "un fil triple ne se rompt pas vite" (v.12) : ceci fait référence à un couple d'étudiants qui prennent un tiers comme maître pour corriger leurs erreurs.

(5,17) "Il convient de manger et de boire" : toutes les fois où l'on parle de manger et de boire dans le livre de Qohélet, explique-t-on, il faut entendre la *Torah* et les bonnes actions, car de même que la nourriture et la boisson sustentent le corps, la *Torah* et les bonnes actions sustentent l'âme. La preuve de la validité de cette interprétation, dit-on encore, est fournie par le verset 8,15 : manger, boire et se réjouir, "cela l'accompagne dans son travail (*Be'Olamo*)", autrement dit dans l'autre monde... La nourriture et la boisson accompagnent-elles l'homme dans la tombe ? Par quoi sera-t-il escorté, sinon par la *Torah* et les bonnes actions ?

(6,7) "Pourtant l'appétit n'est pas comblé" : l'âme sait que tout ce qu'elle acquiert est à son profit, aussi n'est-elle jamais saturée de *Torah*. A quoi la chose est-elle comparable ? A un villageois qui a épousé une princesse. Même s'il peut lui apporter toutes ses richesses terrestres, elle ne les prendra guère en considération, car elle est issue d'une lignée royale - elle est donc accoutumée au luxe bien au-delà de ce que peut imaginer un simple villageois. Il en est de même pour l'âme; même si on lui offre tout le luxe du monde, il sera sans grande valeur à ses yeux. Pourquoi ? Parce qu'elle est d'origine divine - ses valeurs sont d'ordre spirituel, bien plus élevées que tous les bien terrestres.

(7,16) "Ne te fais pas trop sage" : les maîtres recommandent de s'abstenir uniquement de ce que la *Torah* a expressément proscrit. Personne ne doit, par des vœux et des serments, se priver de choses qui sont autorisées : les interdictions de la *Torah* ne sont-elles pas suffisantes, demandent les Sages, pour que tu en ajoutes d'autres par toi-même ? L'avertissement vise en particulier ceux qui jeûnent trop souvent ; la tradition juive s'est toujours opposée aux mortifications excessives : "pourquoi te détruire ?" Le verset enseigne à ne pas être plus sage qu'il ne faut, c'est-à-dire à ne pas outrepasser ses capacités en agissant avec prétention ou en se considérant plus avisé que la *Torah*.

(10,11) "Si le serpent mord, faute d'être charmé, pas de profit pour le charmeur" : selon Rachi, la sagesse s'avère inutile si le sage se tait devant le péché de son compagnon et ne lui enseigne pas la *Torah*.

(11,7) "Douce est la lumière, c'est un plaisir pour les yeux de voir le soleil" : douce est la lumière de la *Torah* et heureux celui qui, illuminé par son étude comme par un soleil, enseigne la tradition midrashique. On dit encore : douce est la lumière du monde futur, heureux celui qui est digne de profiter de cette lumière !

(11,9) "Réjouis-toi, jeune homme, dans ta jeunesse", quand tu peux étudier la *Torah* et y appliquer "ton cœur" et "tes yeux", c'est-à-dire toute ton intelligence. Mais "sache que pour tout cela Dieu te fera comparaître en jugement" : sache que tu seras jugé pour n'avoir pas accompli les commandements que tu avais appris (cf. Talmud traité Chabat 63b).

(12,11) "Les auteurs des recueils sont des jalons bien plantés" : le Talmud enseigne encore : "Ce sont les disciples des Sages qui siègent en assemblées et discutent de *Torah*, certains déclarant 'pur', d'autres

'impur', les uns interdisant, les autres permettant... On pourrait dire : Comment [à la vue de certaines opinions contradictoires] puis-je étudier la *Torah* ? Le verset conclut donc :.'Tel est le don d'un pasteur unique'; c'est un Dieu unique qui les a données [les différentes opinions n'émanent pas de différentes révélations, mais trouvent leur origine dans la *Torah* unique, donnée par le Dieu unique], par un seul chef [Moïse]. Sois donc comme une hotte [qui a la forme d'un entonnoir et dans laquelle rentre plus qu'il ne sort; c'est-à-dire écoute tous les commentaires et les interprétations de la *Torah*, et discerne ensuite la Vérité], puis incline ton cœur à comprendre les paroles de ceux qui disent 'impur' et de ceux qui disent 'pur', de ceux qui 'interdisent' et de ceux qui 'permettent'"(traité Haguiga 3b).

Révélation et interprétation

On l'aura compris, tout, absolument tout, se met à avoir un sens, dès lors que tout n'est pas exprimé mais que la solution est dite néanmoins se trouver dans l'interprétation du texte.

On rejoint là une des dominantes de la manière juive de considérer l'Ecriture : la révélation a besoin d'un commentaire pour pouvoir être correctement comprise et appliquée. Pour dire les choses autrement, la source d'autorité n'est jamais la parole telle qu'elle se donne à lire dans le texte, mais cette parole ET la compréhension qu'a Israël de cette parole. L'interprétation se met à coexister avec le texte qui l'appelle plus ou moins directement, car la *Torah* n'est plus au ciel : elle est désormais sur la terre et c'est aux Sages qu'il appartient d'en déceler, au fil des siècles, tous les enjeux.

Le commentaire ne sera donc pas prolongement arbitraire des données bibliques; il se veut deuxième couche de signification, pleinement conscient, reprenant le contenu de l'Ecriture. Il est le lieu même de naissance de la parole, l'espace d'un pouvoir-être autrement. La lettre et la parole peuvent se combattre, s'exclure ou au mieux se compléter. Dans le judaïsme, elles sont au contraire organiquement liées en un tout indissociable. C'est ainsi que le Qohélet se met à signifier au-delà de la situation qui l'a suscité. Lui non plus - lui encore moins que d'autres - ne s'épuise pas dans un modèle lexical ni dans un objet grammatical ou syntaxique; lui aussi suggère une contenu encore disponible.

Plus encore : l'interprétation même donne vie à la Parole qui la concerne, dans la mesure où elle fait dire à l'Ecriture ce que celle-ci ne dit pas de soi. L'Ecriture, déjà langage des hommes, est prolongée dans un nouveau discours, lui aussi langage des hommes, et tous deux constituent LA véritable révélation. "Dieu a dit une chose, deux choses j'ai entendu" (Ps 62,12) : les maîtres de la tradition rabbinique ont interprété en ce sens le verset même qui leur enseignait le droit d'interpréter.

Voici encore quelques illustrations de cet art du commentaire qui est, pour le judaïsme rabbinique, renouvellement réel de l'événement originel du Sinaï.

Qu'est-il écrit ? (Qo 11,6) : "Le matin, sème ta semence, et le soir, ne laisse pas de repos à ta main, car tu ne sais pas, de l'une ou de l'autre activité, celle qui convient, ou si toutes deux sont également bonnes". Qu'explique-t-on ? Il s'agit pour certains d'une métaphore : "le matin", c'est l'aube de l'existence, la jeunesse; "le soir", les jours de la vieillesse. Ainsi, pour Rabbi Aqiva, si un homme a étudié la *Torah* dans sa jeunesse, qu'il l'étudie également dans sa vieillesse, car il ignore quel savoir lui restera de ce qu'il aura appris étant jeune ou âgé. On raconte aussi que Rabbi Aqiva avait vingt quatre mille disciples qui moururent tous d'une mort violente de son vivant. Ce furent les élèves qu'il eut à la fin de sa vie qui lui succédèrent et qui propagèrent la *Torah* dans le monde... D'autres comprennent le verset comme une référence allégorique à la charité : "le matin", alors que tu es riche, utilise tes biens pour faire l'aumône, et "le soir", lorsque tu es confronté à une situation difficile, "ne laisse pas de repos à ta main" en dispensant ce que tu peux. Tu ne peux jamais savoir quel acte sera plus agréé devant Dieu : la grande générosité du temps de ta richesse, ou les sommes plus modiques que tu as données, lorsque tu étais dans le besoin; ou si ce sont les deux ensemble. Rabbi Yehoshua avait l'habitude de dire : "Si tu as donné une pièce d'argent à un pauvre le matin, et qu'un autre pauvre vienne vers toi le soir, donne-lui aussi. Ne lui dis pas : j'ai déjà donné ce matin, car tu ne sais pas quel acte est le meilleur, celui du matin ou celui du soir; ou bien la combinaison des deux"...

Qu'est-il encore écrit ? (Qo 1,5) : "Le soleil se lève et le soleil se couche". Rav Berakhia dit au nom de Rav bar Kahana : "Ne savions-nous pas que le soleil se levait et se couchait ? Mais le verset [utilisant le lever et le coucher du soleil comme symbole du cycle de la vie] nous

dit qu'avant que le soleil d'un juste ne se couche, le Saint béni-soit-Il, fait en sorte que le soleil d'un autre se lève. Le jour de la mort de Rabbi Aqiva, Rabbi Yehouda Hanassi naquit... Avant que le soleil de Sarah ne se couche, Il fit en sorte que le soleil de Rebecca se lève. Avant que le soleil de Moïse ne se couche, Il fit en sorte que le soleil de Josué se lève..., et ainsi de suite de génération en génération".

Ou encore (Qo 2,13) : "On profite de la lumière plus que des ténèbres"; la tradition vous invitera à voir dans ce verset l'affirmation que le rayonnement maximal en matière de vie spirituelle est paradoxalement celui qui succède à l'obscurité. Le don de la *Torah* sur le mont Sinaï ne fut-il pas précédé par la nuit de l'exil et de l'esclavage égyptiens ? C'est pourquoi, enseigne le Talmud (traité Berakhot 34b), "là où les repentis se trouvent, même les justes parfaits ne peuvent se tenir", car leurs fautes passées éperonneront le zèle de leur conversion et les élèveront jusqu'aux plus hauts sommets de la sainteté.

Paraboles rabbiniques

Les paraboles abondent, on le sait, dans l'univers exégétique des rabbins. Le livre de Qohélet leur fera la part belle ! En voici trois parmi les plus populaires :

(Qo 5,14) : "Comme il est sorti du sein de sa mère, nu, il s'en retournera comme il était venu" : un renard vint un jour près d'un vignoble qui était entouré hermétiquement, à l'exception d'une ouverture trop petite pour qu'il puisse passer à travers. Il jeûna alors trois jours jusqu'à ce qu'il fut devenu assez mince pour s'infiltrer dans la brèche. Il mangea du raisin et retrouva son ancienne taille, de sorte que lorsqu'il voulut sortir, il s'aperçut avec consternation, qu'il était trop gros pour passer par le trou. Il jeûna trois autres jours, redevint maigre et émacié, et sortit. Quand il fut à l'extérieur, il se retourna vers le vignoble et, le contemplant, lui dit : "Vignoble ! Vignoble ! Tu es beau et tes fruits sont sucrés. Mais quel bénéfice retire-t-on de toi ? Tel qu'on est entré chez toi, ainsi on te quitte". Il en est de même de ce monde.

(Qo 6,5) : "L'avorton a du repos plus que l'autre [qui vit de nombreuses années]" : la chose est comparable à deux hommes qui étaient à bord d'un bateau. Lorsque celui-ci eut atteint le port, l'un d'eux descen-

dit à terre et vit de la nourriture, des boissons, la tranquillité et le bonheur. Quand il revint sur le bateau, son camarade lui demanda :

-"Qu'as-tu vu ?

- J'ai vu beaucoup de nourriture et de boissons, de tranquillité et de bonheur, répondit-il.

- En as-tu profité ? s'enquit l'autre.

- Non, fut la réponse.

- Alors, répliqua-t-il, il aurait mieux valu ne pas descendre et ne rien voir !"

Ainsi, l'avorton qui n'a jamais vu les attraits de ce monde est-il plus heureux que ceux qui ont traversé les délices de la vie et ne les ont jamais savourées.

(Qo 9,8) : "Que tes habits soient toujours blancs" : la chose est comparable à un roi qui a invité ses serviteurs à un banquet sans fixer d'heure. Les sages se préparèrent et s'assirent à la porte du palais, se disant : "Manque-t-il quelque chose dans le palais du roi ? [Tout est toujours prêt dans un palais royal, la préparation ne demande presque pas de temps]. L'ordre d'entrer peut survenir à chaque instant". Les sots, par contre, continuèrent à travailler en se disant : "Peut-on organiser un banquet sans préparation ? [Nous avons largement le temps jusqu'à ce que le festin soit prêt; nous pouvons nous habiller après, quand on nous appellera]". Soudain, le roi réclama la venue de ses serviteurs : les sages entrèrent bien habillés, alors que les sots entrèrent tout sales. Le roi se réjouit des sages et se fâcha contre les sots. "Que ceux qui sont parés pour le banquet, ordonna le roi, s'assoient, mangent et boivent. Mais ceux qui ne sont pas parés en vue du banquet, qu'ils restent debout, regardent et restent affamés". Ainsi doit-on toujours être prêt face à l'éventualité de la mort.

*

* *

L'acte juif de lecture est donc dé-couverte. Le véritable sens d'un verset ne saurait s'épuiser dans ces seuls facteurs occasionnels que représentent l'auteur et son premier public, car le sens réside avant tout dans ce qui fait vivre. Si tu as entendu, rapporte le Talmud, du plus

petit d'Israël, une interprétation qui t'a plu, ne considère point que tu l'as entendue de la bouche d'un petit, mais de celle d'un grand; non seulement de celle d'un grand, mais de celle d'un prophète; et non seulement de la bouche d'un prophète, mais comme si tu l'avais entendue de la bouche d'un berger. Et ce berger, c'est Moïse. C'est ainsi que le judaïsme, accordant le primat du signifié sur le signifiant, est beaucoup moins "le peuple du Livre" que "le peuple de l'interprétation du Livre". Vous demanderez peut-être : quelle signification peut-on donner à cette conviction herméneutique, à savoir que l'interprétation ne fait que rendre manifeste ce qui a déjà été révélé à Moïse ? Il vous sera répondu : Ainsi est-il écrit (Qo 1,10) : "S'il est une chose dont on puisse dire : 'Voyez, c'est nouveau cela !' - cela existe déjà depuis les siècles qui nous ont précédés".

Chantal DEFELIX

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 256

POURQUOI LA THÉOLOGIE

I. LA SITUATION DE LA THÉOLOGIE

II. LE PROGRAMME DE LA THÉOLOGIE

III. LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE

Beauchesne Editeur : 72, rue des Saints-Pères, 75007 PARIS
rix du numéro : 70 F Abonnement : 300 F CCP Beauchesne 3929 B Paris

Albert de PURY

Qohélet, Noé et le bonheur

Qohélet était au troisième siècle professeur à Jérusalem. Il ne méprisait pas la philosophie grecque, il ne s'y inféodait pas non plus. Il préférait la situation hors norme de Diogène en son tonneau, et il ne craignait pas de l'imiter. Il aimait les aphorismes et les paraboles. Pour faire entendre sa pensée sur le bonheur, il raconta à sa manière l'histoire de Noé dans l'arche. Le patriarche s'aperçut rapidement que cette localisation aléatoire n'était pas que détresse. Lorsqu'il aborda la terre ferme, il goûta rétrospectivement la douceur de la vie dans l'Arche. Chagrin et bonheur ne s'opposent pas.

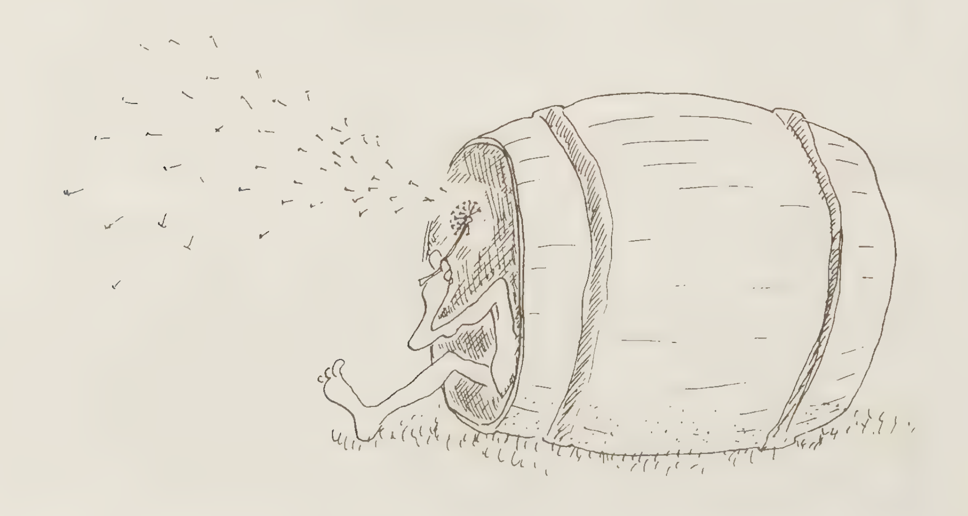
Récit

Qohélet, si nous en croyons Norbert Lohfink[1], était professeur à Jérusalem. Il enseignait l'histoire, la géographie et la sagesse à l'école du Temple. En cette fin de 3ème siècle, sous les Ptolémées, le *Hellenistic way of life* se répandait partout, des conférenciers grecs animaient des groupes de discussion dans les rues, et les Juifs traditionalistes s'inquiétaient de voir la jeunesse de Jérusalem se passionner davantage pour les exploits d'Ulysse que pour ceux d'Elie ou d'Elisée. Qohélet, lui, aimait bien cette Jérusalem animée, bigarrée, gagnée enfin, lui semblait-il, par le bouillonnement intellectuel qui caractérisait les grandes métropoles de l'Orient hellénisé.

1. Norbert LOHFINK, **Kohelet**, Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1980, p. 5-17; en français, cf. aussi Robert MICHAUX, **Qohélet et l'hellénisme**, Paris, Le Cerf, 1987, p. 115-203.

Mais lui, Qohélet, tout le monde ne l'aimait pas. Il est vrai qu'il avait toujours eu du mal à dominer son esprit de contradiction, et que ses amis les plus proches en restaient parfois bouche bée. Dans ses cours sur les Proverbes de Salomon ou sur le Cantique des cantiques, il lui arrivait régulièrement de décontenancer ses élèves par la veine ironique de ses commentaires. On se demandait de quel bord il était. Lui-même, d'ailleurs, se le demandait aussi. Lorsqu'il entendait les traditionalistes hausser le ton chaque fois qu'on risquait de négliger une anicroche de la *Tora*, il avait hâte d'aller rejoindre ses cousins d'Alexandrie et de les interroger sur les provocations d'Antisthène ou de Diogène, mais quand il voyait, le lendemain, une bande de jeunes éphèbes se huiler longuement le torse en gloussant sur Yahvé, "le provincial en visite à Olympe", cela lui faisait tout aussi mal, et il remontait chez lui en pestant : *«Pauvre culture grecque ! Si Socrate voyait cela ?».*

Arrivé chez lui, il aimait à s'allonger dans le tonneau qu'il avait installé au fond de son jardin - en hommage à Diogène, bien sûr - et à laisser libre cours à sa réflexion.



"Vanité des vanités, tout est vanité !". C'était de là, incontestablement, qu'il fallait partir. Sur ce point, Grecs et Juifs étaient d'accord. Mais cette constatation faite, quelle conclusion en tirer ? Les hommes

étaient-ils destinés au bonheur ou au malheur ? Et le bonheur existait-il ? Et si oui, qui en détenait la clef, les Juifs ou les Grecs ? Les premiers, en principe, y étaient mieux préparés puisqu'ils confessent que l'univers se trouve toujours entre les mains de son Créateur, un Dieu tout-puissant, juste et bon. Dans ces conditions, la "bonne fin" était assurée, même si pour l'individu, la vie se présentait comme une épreuve interminable, le Dieu tout-puissant étant aussi un Dieu exigeant. Pour les Grecs, rien ne permettait d'affirmer que l'univers était entre de "bonnes mains", puisque les dieux n'étaient ni tout-puissants, ni nécessairement justes, ni nécessairement tous bienveillants à l'égard des hommes, et que, de surcroît, un seul dieu pouvait à tout moment compromettre une décision prise par les dieux dans leur ensemble. Curieusement, cette *Weltanschauung* catastrophique - du fond de son tonneau, Qohélet prenait plaisir à répéter ce mot : "catastrophique !" - n'avait pas empêché les Grecs de développer une pensée philosophique subtile ni de se livrer à une authentique quête du bonheur ! En somme, c'était le duel entre les optimistes malheureux et les pessimistes heureux...

Qohélet cherchait une issue à ce dilemme. "*Et*, se dit-il soudain, *si nous remontions au-delà des Juifs et des Grecs ? Leur ancêtre commun, nous le connaissons : il s'agit de Noé, père de Sem et de Japhet ! Noé, le patriarche de l'humanité post-diluvienne, fut-il heureux ou non ?*" Emporté par son rêve, et amusé par cette perspective (car grand amateur de fiction), Qohélet se versa un gobelet de vin, se cala au fond de son tonneau, prit quelques feuillets de papyrus, tailla son roseau, et se mit à écrire ...

Voici ce petit conte, tel qu'on l'a retrouvé dans une des oasis enchanteresses du désert égyptien où Qohélet aimait séjourner ... :

Noé et sa colombe

(Genèse 8,6-12)

D'ébène et d'argent, la voûte céleste scintillait de tous ses feux au-dessus d'une mer sans fin. Ce devait être le milieu de la nuit, et les occupants de l'arche étaient plongés dans un profond sommeil. Seul Noé, accoudé au bastingage, contemplait l'univers tout en caressant d'une main distraite le plumage soyeux de son amie, la colombe.

Depuis plusieurs jours déjà, la pluie avait cessé, les nuages s'étaient dissipés, les vents calmés, et la mer s'était assagie. On avait retrouvé la lune, les étoiles, le soleil, le rythme du jour et de la nuit. Fallait-il en conclure que l'ordre avait finalement survécu au chaos et que la terre allait bientôt réapparaître ? Rien n'était encore gagné, mais ce qui importait dans l'immédiat, c'est qu'on pouvait à nouveau prendre l'air sur le pont. Et tous les soirs, c'est avec la même impatience que Noé attendait le moment où il se retrouverait seul face à l'univers, seul avec sa colombe.

A la différence des autres animaux hébergés dans l'arche, la colombe n'avait ni cage, ni enclos, ni même place attitrée : elle volait selon ses caprices, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'arche, et elle se posait là où elle voulait. Mais Noé avait constaté, non sans une secrète satisfaction, que la nuit tombée, elle venait se percher sur le bastingage, tout près de lui. Et c'est ainsi qu'au fil des heures et des nuits, la colombe lui était devenue très proche. Noé s'était mis à la regarder longuement, et plus il la regardait, plus elle lui paraissait charmante, adorable, ... hors-de-ce-monde ! Quand il lui caressait la gorge, elle avait une manière si irrésistible de faire onduler son corps en roucoulant qu'il se demandait s'il se lasserait jamais de pareille merveille. *"Je t'aime"*, s'était-il surpris à lui murmurer un soir, presque effrayé par ses propres paroles et espérant un peu ne pas avoir été entendu.

Contrairement à une idée répandue, la vie sur l'arche n'était pas une sinécure. Il fallait, tous les matins, nettoyer les étables, remplir les auges, distribuer le fourrage et, surtout, tenter de résoudre les innombrables petits conflits qui surgissaient à tout instant : problèmes de voisinage entre grosses et petites bêtes, entre loups et agneaux, boas et lapins, ou vaines querelles de préséance, comme celle qui opposait les dromadaires aux chameaux. Noé déployait des trésors de diplomatie. Au boa, il avait dit : *"C'est bien simple : si tu manges le lapin maintenant, tu auras mangé du lapin pour la dernière fois de ta vie !"* Le boa, qui n'était pas un sot, avait vite compris et se l'était tenu pour dit. Mais lorsque, dans un moment d'exaspération extrême, Noé avait lancé au chameau et à son compère : *"De vos deux espèces, j'aurais mieux fait de n'en sauver qu'une"*, le dromadaire lui avait répliqué, du tac au tac : *"Absolument ! D'autant plus que le chameau était parfaitement inutile !"* Non, la vie sur l'arche n'était pas de tout repos !

En ce moment, heureusement, l'arche dormait. Après le vacarme du jour, on entendait à nouveau le clapotis de l'eau contre la coque. Tout au plus, une fois toutes les deux ou trois heures, quelques remous provenaient du fond de la cale ; c'était l'hippopotame qui changeait de côté dans son sommeil. Par moments, Noé entendait aussi un léger ronflement, celui de sa femme. Quelle femme dévouée et exemplaire, pensait-il ! Quelle énergie ! Après chaque repas, elle transformait leur petit réfectoire en salle de classe et y faisait étudier les enfants. Elle avait emporté une pleine sacoche de tablettes d'argile, et elle leur faisait travailler le calcul, les sciences naturelles, le suméro-babylonien (à cause de la littérature), l'égyptien (à cause des hiéroglyphes) et le grec, une langue dont le vieil instituteur avait dit qu'elle était promise à un grand avenir.

Ah ! le malheureux instituteur ! Il aurait dû être du voyage : la femme de Noé avait beaucoup insisté là-dessus. Mais, lorsque le vieil homme, encore un peu indécis, s'était approché de l'arche, Japhet (qui était mauvais en grec) lui avait crié depuis le haut du pont où il avait déjà pris ses aises : "*La barque est pleine*", et l'instituteur, à peine dépité, s'en était retourné en grommelant un proverbe sumérien. Lorsqu'on s'était aperçu qu'il n'était pas à bord, il était trop tard... Ah, mais ça ne se passerait pas comme ça ! La femme de Noé l'avait décidé: double ration de grec pour ce chenapan de Japhet ! De tout cela, Noé était las, terriblement las ! Sa pauvre femme ! Elle se tuait à la tâche ! Ne se rendait-elle donc pas compte que le monde tel qu'ils l'avaient connu était fini, irrémédiablement révolu, et qu'il n'y aurait plus jamais ni écoles, ni universités, ni examens ni concours, ni "plans de carrière" ? "*Lorsque le déluge sera terminé - en admettant qu'il prenne fin, bien sûr - tout sera différent !*" Noé dit cela d'une haute et intelligible voix. "*Ce sera la fin des fausses hiérarchies, la fin de toutes les barrières artificielles: entre 'manuels' et 'intellectuels", entre peuples ou ères de civilisation. Aussi entre humains et animaux ! Retour à la nature pour tous !*". Puis il ajouta, en hurlant joyeusement : "*Et d'ici quelques années, personne ne s'étonnera plus de voir un homme aimer une colombe !*" Noé redevint pensif : sa pauvre femme, vraiment ! Bientôt, qui parlerait encore de mathématiques, de littérature, de culture ? Mais puisque ça l'occupait, et qu'en plus, elle était parvenue à "tenir" les enfants (plus indisciplinés encore que les singes !), Noé avait décidé de ne rien dire et d'éviter toute discussion sur "l'après-déluge".

La colombe, c'était autre chose ! Une vraie cervelle d'oiseau, c'était le cas de le dire ! Mais rien n'y faisait: Noé était à l'affût de ses moindres gestes, de ses paroles les plus futiles. Elle semblait parler beaucoup mais ne disait presque rien. Elle avait la conversation limitée, Noé devait bien l'admettre, mais il ne se lassait pas de ses roucoulements. Une nuit, peu avant l'aube, il lui avait dit : *"Tu ne vas pas me quitter, tout de même ?"*. Et là, pour la première fois, il avait compris la réponse : *"Tu compliques tout !"*, lui roucoulait-elle. *"Tu compliques tout !"*, c'est cela donc qu'elle ne cessait de dire. Elle n'avait que ce mot à la bouche. Mais elle n'allait pas, tout de même, le quitter ?

Depuis cette nuit-là, Noé était inquiet. Il était possible que la décrue eût commencé, il était envisageable que le déluge prît fin, peut-être plus tôt même que prévu. Mais à quoi bon recommencer la vie sur terre si la colombe l'abandonnait ? Noé contemplait son amie, et il la voyait parfaitement sûre d'elle dans son plumage de reine. Il voyait ses yeux tout ronds qui lui parurent soudain froids et inexpressifs. C'était comme si un abîme s'ouvrît en lui : cette colombe, au fond d'elle-même, avait quelque chose de glacial ! Peut-être, après tout, n'était-elle qu'un monstre ? En l'effleurant, cette pensée lui fit si mal que d'un coup de coude, il poussa la colombe par dessus bord. Une colombe, évidemment, n'a rien à craindre d'un geste de ce genre : elle ne tomba même pas d'une coudée et, en quelques battements d'ailes, fut de retour sur le bastingage. *"Tu compliques tout ! Tu compliques tout !"*, roucoulait-elle furieusement. Puis, appuyant sa tête doucement contre l'épaule de Noé, elle répéta, mettant cette fois-ci un zeste d'infinie tendresse dans sa voix : *"Tu com-pli-ques tout !"*

La suite de l'histoire, tout le monde la connaît. Un soir, la colombe rapporta à Noé un rameau d'olivier. Noé en fut ému aux larmes. En l'honneur de la colombe - et de sa femme - il donna une immense fête sur l'arche. Aussi pour célébrer la fin prochaine du déluge. Jamais l'arche n'avait connu pareille ambiance ! L'euphorie était telle que le boa faillit avaler le lapin. La danse des éléphants et des hippopotames fut si endiablée qu'il s'en fallut de peu que l'arche chavirât. Les singes flirtaient dans les coins avec les flamants roses. Sem récita une élégie babylonienne, Cham (qui avait beaucoup souffert du mal de mer) expliqua au tableau noir sa conception de l'édifice parfait ... et inventa la pyramide. Japhet proposa que les habitants de l'arche se retrouvent tous

les quatre ans pour des festivités faites de jeux et de joutes (ce qui suscita la protestation immédiate du lapin !). Noé fit un tour de piste avec sa femme. Le dromadaire redoubla d'amabilité à l'égard du chameau, lui vantant au passage les mérites du désert de Gobi ! La fête dura toute la nuit. Noé fut un hôte parfait. Personne ne se rendit compte qu'il avait la gorge nouée. Personne ne comprit que pour lui, c'était la fête des adieux...

Le lendemain, en effet, la colombe ne revint plus.

Qohélet posa son roseau. Ce n'est que maintenant qu'il prenait conscience de la tristesse de son récit. "*C'est plutôt tragique, non ?*", murmura-t-il. Et lui, Qohélet, avait-il trouvé la réponse à sa question ? Pouvait-on être en même temps inconsolable et heureux ? Comme il le faisait dans ses cours, il trouva une maxime pour souligner le paradoxe :

"Mieux vaut le chagrin que le rire,
car sous un visage en peine, le cœur peut être heureux !" (Qo 7,3)

C'est à partir du moment, curieusement, où l'on avait compris quelle chienne de vie (merci, les cyniques !) nous était impartie - imperméable, incohérente, incompréhensible, inutile dès que l'on se mettait à y croire ! - qu'il devenait possible de goûter au bonheur (merci, les Grecs !) et, même - ô surprise des surprises - de retrouver la confiance en Dieu (merci, les Juifs !). Il ajouta une seconde maxime :

"Au jour du bonheur, sois heureux,
et au jour du malheur, regarde :
celui-ci autant que celui-là, Dieu les a faits !" (Qo 7,14)

Enfin, par crainte d'avoir décrit un Noé trop malheureux, il traça un petit dessin au bas de la feuille de papyrus. Ce dessin représentait Noé et sa femme confortablement installés dans leur vieillesse. Là encore, il fit figurer en exergue une maxime, car il tenait à ce que les choses fussent énoncées de manière inattaquable :

"Goûte la vie avec la femme que tu aimes
durant les jours de ta vaine existence,
puisque Dieu te donne sous le soleil tous tes jours vains ;
car c'est là ta part dans la vie
et dans le travail que tu fais sous le soleil." (Qo 9,9)

Alors heureux, notre Noé ? Assurément !

Mais aussi inconsolable, bien sûr, et à jamais ! La vie serait-elle supportable si l'homme était consolable ? Merci, Qohélet !.

Albert de PURY



Pierre GIRE

Qohélet : l'espérance mendiante

Qohélet refuse la consolation de la pensée, il ne recherche pas un transcendantal, il ne propose aucune hypothèse de l'intelligibilité globale, il se borne à constater l'insondable mystère de l'univers créé, il ne fait nulle mémoire des hautes espérances de son peuple, il se contente de présenter la vie comme un don créateur. Malgré l'injustice du monde et le tragique répétitif d'une histoire marquée par la mort, il croit, contre toute espérance, dans le dénuement le plus radical, au Dieu muet pour le présent, mais dont il estime qu'il sera notre juge.

Dans la riche bibliothèque de la Bible un livret de quelques feuillets ne cesse d'étonner le lecteur : Qohélet ou l'Ecclésiaste[1]. Des phrases répétées parfois dans une longue monotonie tracent avec insistance les mouvements cadencés de cet opuscule et rythment l'allure de son discours de sagesse ennemi des "considérations intempestives". Le texte rappelle, quelquefois, à la mémoire distraite, des écrits antérieurs en provenance de Babylonie, d'Egypte ou de Grèce ; mais il ne

1. Toutes les références bibliques renvoient à la traduction œcuménique de la Bible : **T.O.B., Ancien Testament/Nouveau Testament**, Editions du Cerf - Les Bergers et les Mages, Paris, 1977.

les répète pas et gagne d'autres espaces de sens que les leurs. Son langage paraît s'éloigner de l'Ecriture religieuse des livres bibliques au point de déconcerter les croyants habitués à des lectures moins soupçonneuses. Sa thématique - qui seule, nous intéresse ici - soutient la position d'une espérance spirituelle nue, libre des amarres de la terre où l'homme s'égare. Mais en ces douze brefs chapitres, tout semble oublié de l'élection, de l'alliance et du messianisme inscrits au creux des Ecritures juives. Comment comprendre alors l'espérance ici suggérée dans l'impossible souvenir de la Tradition du peuple choisi ?

I

La vie dans son goût de cendres

"Vanité des vanités, dit Qohélet, vanité des vanités, tout est vanité" (1,2). Tel est l'oracle qui inaugure le texte et en amorce la conclusion. Fort de sa longue expérience sur la terre des hommes, l'orateur énonce à son assemblée, au rythme de ses inspirations, les mille excès de la vie humaine qui s'évanouit dans les extrêmes. A ses yeux, tout homme, affecté de la fragilité du vivant, s'absorbe dans l'immanence de la vie, où il a son destin mortel (2,14). Il n'a rien des dieux et des héros mythologiques dont les récits anciens racontent complaisamment les prouesses surhumaines. Il semble même privé de tout germe de transcendance par son insertion dans la chaîne des êtres voués à la poussière du monde (3,19). Ses actions les plus éclatantes s'effacent dans l'inexorable succession des jours où se brise toute volonté d'éternité. Le poids de son existence ne compte pas dans l'immensité cosmique que découvre la lumière du soleil (7,13).

Qohélet ou l'anti-héros

Ici tout héroïsme dans le bien comme dans le mal devient destructeur de la vie ordinaire par son exigence démesurée (7,16). Sans doute est-ce là, entre quelques autres, une mise en garde essentielle de cette forme de prédication. A tous égards, la démesure humaine reste condamnable. Elle s'aveugle sur les ressources de la vie et les frontières de la réalité. Mieux, elle crée l'illusion mortelle d'une existence dépassant les limitations de la condition éphémère du vivant. Elle est un che-

min de perdition en s'arrachant à l'insistance du réel. Ainsi Qohélet juge la démesure sur les effets qu'elle montre dans l'humanité, mais jamais il ne s'explique sur la possibilité de sa genèse.

Or, de tous les vivants, l'homme demeure le seul à connaître, en sa chair, la violence de la démesure, signe du désir dans son excès (6,7). Comment est-ce possible ? La critique répétée du désir ne produit pas la raison de son inscription au plus profond de l'être de l'homme. Le désir, distinct du besoin, saisit l'individu et creuse en celui-ci son irréductible béance. Il est force de transgression, mouvement d'auto-dépassement, passage au-delà des limites[2]. Mais comment expliquer le dynamisme qui toujours le promeut, si l'espace et le temps de son expression offrent seulement les étroitesses de l'existence mortelle ? N'est-ce pas dans le désir que se révèle la vie en sa spécificité humaine ? Rien sur ces interrogations : le texte n'entre pas dans la métaphysique.

Mais il invoque le Dieu de la création (3,11). Comment comprendre alors que le Maître de la vie puisse graver en celle-ci les virtualités de ses terribles excès ? C'est peine perdue que d'égrener de pareilles questions ! Le discours revient, comme en spirale, sur la série des limitations humaines : la souffrance, l'échec, le malheur, la solitude, la fugacité de l'existence, etc. L'homme n'efface pas les résistances du réel par l'enthousiasme de ses multiples entreprises (5,14). Il semble prisonnier inexorablement d'un réseau de dualités primordiales (en provenance du cosmos, de la vie, de sa société et de la nature humaine) qui équilibrent le monde dans une stabilité précaire. Immergé dans la dialectique de ces doubles polarités qui bornent son existence, il est impuissant à se donner une logique de vie définitive et à imprimer sur sa terre une évolution irréversible. Reconnaître cette causalité de type binaire qui fait toutes choses relatives, introduit à l'authentique sagesse (3,1-8). Les contraires traversent la création où le fini mendie sans cesse auprès de l'Infini son éphémère éclat.

---

2. Concernant la problématique du désir, nous renvoyons le lecteur à quelques études en langue française, notamment à J. LACROIX, **Le désir et les désirs**, Paris, P.U.F., 1975; à J. BRUN, **Les masques du désir**, Paris, Buchet/Chastel, 1981 : "Le désir ne cherche plus seulement à voir : il veut fabriquer du visible; il ne se contente plus de regarder le monde ni de le parcourir, il s'efforce de se constituer en monde afin de briser les cadres à l'intérieur desquels il s'exerçait.", pp. 150-151; à G. BATAILLE, **L'Erotisme**, Paris, Editions de Minuit, 1957.

En chacun la vie se heurte à la mort qui lui ravit son élan. Au cœur de tout être, le néant s'avance inexorablement en réduisant les obstacles dressés devant sa marche tragique[3]. Qohélet expose le pouvoir de la mort par lequel advient l'anéantissement de tous les vivants. Contre les œuvres humaines, elle frappe, toujours victorieuse ; rien n'arrête sa course dans la création étonnée. Devant sa puissance de néant, l'homme ne tient pas malgré les mille protestations qu'il élève à son encontre. Rien ne sauve, en ce monde, de son passage où disparaissent les êtres comme dans un même sort (3,19).

Ainsi pris soi-même dans le sillage de la mort, comment ne douterait-on pas de la valeur des choses ? Une forme de logique "relativiste" parcourt les feuillets de ce livre où l'homme d'expérience dispense son amertume au soir de son existence. Il faut renoncer aux excès de la vie que la mort emporte, pour retenir quelques instants les joies disponibles du présent (2,24 ; 3,12-13). Ici le relativisme du savoir appelle un épicurisme moral qui place l'art de vivre dans un certain "calcul des plaisirs et des peines", comme si le bonheur devait résulter d'une sagesse de la mesure[4].

---

3. Relativement à cette question, H. LUSSEAU, dans son article sur "L'Ecclésiaste", in **Introduction de la Bible, t. 2, Introduction critique à l'Ancien Testament,** sous la direction de H. CAZELLES, Paris, Desclée, 1973, pp. 624-638, évoque certaines expressions de la pensée existentialiste contemporaine (A. Camus, A. Malraux, J.P. Sartre, cf. p. 635). Il reste toujours difficile d'établir des parallélismes entre des œuvres différentes très éloignées, dans le temps, les unes des autres. Mais il n'est pas inintéressant d'observer que certaines réflexions de l'existentialisme agnostique contemporain ont comme des anticipations dans le texte de Qohélet, encore que celles-ci se limitent strictement à la condition humaine à l'intérieur d'un monde indéchiffrable ; ce qui n'empêche pas d'ailleurs l'orateur ici d'affirmer la possibilité d'une foi religieuse !

4. On ne peut pas s'empêcher en lisant l'Ecclésiaste, de se rappeler certains textes de l'épicurisme ancien, notamment des passages de **La lettre à Ménécée sur la morale** ; en celle-ci Epicure écrit : "C'est un grand bien, à notre sens, de savoir se suffire à soi-même, non pas qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que, si nous ne possédons pas beaucoup, nous sachions nous contenter de peu, bien convaincus que ceux-là jouissent le plus de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle. Tout ce qui est naturel est aisé à se procurer, mais tout ce qui est vain est difficile à avoir.", in **Epicure et les Epicuriens**, textes choisis par J. BRUN, Paris, P.U.F., 1971, n° 130, pp. 132-133.

Refus de l'excès et sens de l'Absolu

En définitive, la mesure en toutes choses est la clé secrète de l'existence heureuse. Cette prudence garde l'homme de sa propre démesure et le protège de sa ruine prématurée. Bref, pour vivre bien, il doit vivre en réduction ! Mais comment refuser le vif de la vie, si celle-ci se reçoit d'En-Haut ? Pourquoi faudrait-il enfermer sa flamme, si elle est un don de Dieu ? Redouter ses excès n'est-ce point soupçonner sa nature ardente et, partant, sa "divine origine" ? Certes on peut craindre la perversité humaine capable de dévoyer le dynamisme vital qui anime les êtres. Des faits en témoignent avec une dramatique évidence. Mais pour quelques malheurs en ce monde, doit-on contenir le feu de la vie dans l'étroitesse d'une règle du juste milieu ? Comment peut-on ne pas être juste, aimant, droit vrai, digne... à l'excès ? Pourquoi devoir arrêter le meilleur de la vie sous la contrainte d'un jugement calculé ? Qohélet paraît exclure de sa sagesse quotidienne les martyrs des grandes causes, les héros des nobles idéaux, les mystiques des religions de la Transcendance, bref les hommes en lesquels s'est réveillé l'Appel de l'Infini et sans lesquels l'humanité aurait moins de beauté[5]. Le Dieu d'Abraham, de Moïse et des prophètes exige l'excès de l'Amour et l'oblation de soi.

5. Nous sommes très éloignés ici des thèses bergsoniennes développées dans **Les deux sources de la morale et de la religion** à propos du mysticisme exprimant dans l'humanité l'énergie créatrice de l'Absolu : "Car l'amour qui le (le mystique) consume, n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour... Les philosophes eux-mêmes auraient-ils posé avec une telle assurance le principe, si peu conforme à l'expérience courante, de l'égale participation de tous les hommes à une essence supérieure, s'il ne s'était pas trouvé des mystiques pour embrasser l'humanité dans un seul indissolvable amour ?", in H. BERGSON, **Œuvres**, Paris, éd. du Centenaire, P.U.F., 1970, D.S., pp. 1173-1174.

L'élan mystique, par son *excessus* intellectuel et expérimental, ne souffre pas les mesures d'un art des limites, parce qu'il porte en sa fragilité le tourment de l'Absolu[6]. Comment pourrait-il contraindre la quête irréductible qui l'extasie ? Certaines pages de Qohélet retiennent le rapport religieux entre l'homme et Dieu dans la défiance envers les extrêmes. Elles rappellent, non sans lassitude, la dureté du réel contre laquelle achoppe la plus énergique des volontés (5,15). Même le don de soi fait au Créateur ne peut s'exempter des "lois" de la création. Il n'échappe en rien aux vicissitudes de l'existence terrestre qui lui impose ses multiples résistances. Mais la mémoire toujours renouvelée des tristes limitations de l'existence contribue à inhiber le mouvement mystique qui naît de l'être reçu de Dieu[7]. Ainsi la sagesse du sage, égrenant toutes les résistances en provenance de la terre, s'expose à dissoudre le vif de la vie héritée de l'Infini, voire à préférer à la condition mortelle une impossible naissance ! Sa volonté d'enfermer l'exigence de l'Absolu dans un jeu de représentations empiriques risque de la déposséder de son intention de vérité en lui créant l'illusion d'une proximité divine ou en la désespérant devant la transcendance inaccessible de Dieu : dans les deux cas son péril est certain. Certes Qohélet ne commet pas de telles imprudences. Mais son langage d'amertume devant l'existence éveille quelques inquiétudes sur son sens de l'Absolu, brouillé par le sentiment de l'incompréhensibilité de la création.

6. Sur ce point, se reporter aux magnifiques analyses de S. BRETON, **Le Verbe et la Croix**, Paris, (Desclée Jésus et Jésus-Christ), 1981, notamment le chap. intitulé : "Les fous du Christ" ; **Vers une théologie de la Croix**, Clamart, Paris, éd. des Pères Passionnistes, 1979 ; **Deux mystiques de l'excès : J.J. Surin et Maître Eckhart**, Paris, Le Cerf, 1985 : "Signe de contradiction, folie et sagesse, faiblesse et puissance, la Croix trace, dans l'infirmité d'un point d'interrogation, un possible chemin à notre difficulté d'être, de dire et de penser. Elle invite au beau danger de se perdre sur une 'voie excessive' qui, par-delà toute raison fait appel, en nous, à l'inouï de l'homme et du divin.", p. 191.

7. On mesure à ce niveau, combien certains textes de saint Paul restent distants de l'Ecclésiaste. La mystique paulinienne christocentrique est radicalement au-delà de cette sagesse de la vie très ordinaire. Cf. 1 Co 1, 18-31; 2 Co 4, 1-15; Ga 2, 19-20.

II

Le mystère du monde

Au fil des phrases de ces feuillets étonnants, la signification du monde s'obscurcit jusque dans le mystère. L'univers où l'homme survient apparaît comme un espace indéchiffrable pour l'intelligence des mortels. Ses lois immuables échappent au savoir des humains. Ses phénomènes complexes demeurent insondables. Il semble celé par le Créateur, dans son énigme pour l'éternité (11,5). Rivée à la terre, l'humanité se trouve absorbée dans l'horizon indépassable du cosmos. L'homme, en son lieu géographique, découvre son infirmité devant les puissances de la nature (1,3-7). Inséré dans la chaîne des vivants, il se reconnaît sans aucune supériorité sur les êtres qui l'entourent (3,19). Reste le fait irréductible qu'il a conscience de l'univers et qu'il se sait mortel. Comment comprendre que, de l'extrême contingence de son existence, puisse surgir cet indice d'affranchissement ? S'il connaît la finitude de sa condition, c'est sans doute qu'il ne s'absorbe pas dans l'ensemble de ses situations spatio-temporelles.

Pour se donner la conscience de sa propre vie, il faut pouvoir se mettre à distance de celle-ci ; percevoir la poussière de son existence constitue déjà un acte de liberté, signe de transcendance, posé sur l'horizon du monde[8]. Mais le texte ici ne s'engage pas dans ces considérations.

8. Relativement à cette question, il nous paraît nécessaire d'évoquer le beau texte de Schelling : "En demandant comment je puis avoir des représentations, je m'élève au-dessus de la représentation; du fait même que je pose cette question, je deviens un être qui se sent primitivement libre par rapport à cette représentation, qui voit au-dessous de lui la représentation elle-même et tout l'ensemble des représentations. Par cette question, je sors donc de la série de mes représentations et me place à un point de vue où aucune puissance ne peut m'atteindre (...) Or, pour autant que je suis libre (et je le suis, puisque je m'élève au-dessus de l'ensemble des choses et me demande comment cet ensemble lui-même est possible), je ne suis ni une chose ni un objet." SCHELLING, **Essais**, trad. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p. 50 et sq. (S.W., Beck-Oldenbourg, München, I, 1927, p. 666 et sq.).

Temps émietté ...

L'orateur insiste sur le temps du cosmos où l'homme s'annihile. Certes existe la longue durée de l'œuvre divine d'où provient la stabilité de l'univers dont on entrevoit, de la terre, l'indéfectible permanence dans la répétition des rythmes immémoriaux (1,5 ; 1,9). Mais au creux du monde, l'homme subit le temps comme un flux qui l'emporte. Rien ne le délivre de ce cours où il se perd. Ses œuvres, aussi glorieuses soient-elles, ne le retiennent pas hors de ce passage mortel. Sa vie ressemble à une succession de moments qui fuient vers le néant (3,1-8). Aussi méconnaît-on la possibilité de l'histoire qui suppose la continuité de l'action au sein de la création, à l'aide d'un projet de développement. Le temps est vécu selon la discontinuité de séquences distinctes sans appel au labeur de la communauté humaine oubliée dans l'épreuve des événements. Ainsi le partage répété du "flux" temporel interdit toute hypothèse linéaire ou "continuiste" de la temporalité. On voit mal, dans ces conditions, comment l'agir de Dieu au cœur d'une histoire a la possibilité d'advenir. La compréhension séquentielle du temps exclut *a priori* l'idée d'un dessein de Dieu sur le monde où l'homme ne semble repérer que le présent[9]. Seuls ces actes de l'Absolu, à savoir la création de l'univers et le jugement sur la vie des humains, offrent à l'énergie divine des voies d'expression, à moins que ne soient considérées, comme des interventions multipliées d'En-Haut, les épreuves dont les hommes se trouvent frappés ici-bas.

Quoi qu'il en soit nulle histoire sainte ne peut survenir dans ce monde où le temps fragmenté de l'humanité se compose d'instants affectés de leur sens propre. Aussi reste-t-il difficile, voire impossible de proposer des interprétations relativement globales du destin de la créa-

---

9. Il existe sur la problématique du temps, une certaine "parenté intellectuelle" entre l'Ecclésiaste et certains textes de l'ancien stoïcisme. En effet, dans ces deux pensées, seul compte le présent au détriment du passé et du futur (1,11) ; ainsi un fragment de Chrysippe rapporté par Stobée exprime une réflexion analogue à celle de Qohélet : "Il (Chrysippe) soutient que, seul, le présent existe; le passé et le futur subsistent, mais n'existent pas du tout, selon lui." Stobée, I, 106. Arius Didyme, fr. 26 (Arnim, t. 2, n° 509); texte traduit par V. GOLDSCHMIDT, **Le système stoïcien et l'idée du temps**, Paris, Vrin, 1953, p. 30 et sq.

tion et de l'humanité. L'absence de mémoire collective empêche l'émergence d'une authentique conscience historique et, partant, la possibilité d'un déchiffrement du devenir social. Mieux, l'enfermement psychologique, sur le plan de la vie immédiate, dans une sorte de "logique" d'atomisation de la société, ne permet pas l'apparition d'un projet de vie commun.

... et obscurité du sens

Qohélet souligne l'indépassable mystère de l'univers non sans décourager toute recherche de signification ultime. L'homme, recourbé sur la terre, demeure incapable d'une connaissance élémentaire de l'œuvre du Créateur (3,11). Il est sage pour lui de renoncer à la tentation du savoir. Seul Dieu possède la connaissance par laquelle Il domine le cours de l'univers. A la complexité naturelle du monde, les hommes ajoutent les complications illimitées de leurs relations, de leurs pensées et de leurs comportements, au point de transformer leurs cités en théâtres de conflits (7,29). Ils ne cessent de s'opposer et de se combattre par la ruse et la force que l'Etat ne réussit pas à éradiquer du champ social. Dans une sorte d'étonnante continuité, le savoir et le pouvoir semblent souffrir d'une perversion originelle de "complexification obscurcissante", comme s'ils avaient perdu la lumière et l'innocence d'un premier matin de la création[10].

10. Certaines phrases de l'Ecclésiaste sont marquées par une forme de «primitivisme» à tendance philosophico-théologique. Elles ont même des accents qui rappellent parfois quelques considérations de J.J. ROUSSEAU, in : **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, Paris, Garnier-Flammarion, 1971 : "Il suit de cet exposé que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois...", p. 235. Ainsi le thème de la "simplicité primitive", dont on sait le destin dans la littérature et la philosophie occidentales, affleure en tels ou tels versets de Qohélet, comme on en trouve des échos autrement exprimés dans les poèmes de Hésiode ou dans les replis de quelques fragments cyniques et stoïciens. Cette thématique évoque, avec quelque constance, une "antique rupture" entre l'humanité et la divinité. Mais cette rupture demeurerait affectée d'une certaine ambivalence: effacement d'une heureuse proximité avec le divin et émergence d'une liberté humaine créatrice par la distance désormais introduite entre les hommes et les dieux !

En ce monde où l'homme est perçu comme une source de désordre, il arrive que les justes échouent dans leurs entreprises et que, à l'inverse, les méchants réussissent avec insolence en toutes leurs actions (9,11 ; 10,6-7). Là est peut-être la pierre d'achoppement de toute sagesse ici-bas. Si Dieu se découvre à l'homme comme le Créateur appelant les humains à la "vie bonne", comment accepte-t-Il simultanément la souffrance de ses fidèles et la jouissance de ses contradicteurs ? La connaissance du sage religieux bute contre cette énigme tragique devenue quotidiennement scandaleuse. En définitive, à la surface de la terre où l'humanité lutte pour sa propre survie, il n'est nulle sagesse qui résiste aux drames du monde. Par lui-même, l'homme n'a pas le pouvoir de percer le secret de sa condition, il est voué à la nuit de l'ignorance.

Faut-il alors qu'il meure de désespoir ? Qohélet semble abandonner toute recherche de sens transcendental. Il ne propose aucune hypothèse d'intelligibilité globale, il se borne à constater l'insondable mystère de l'univers créé ; ce qui ne l'empêche pas de présenter la vie comme un don du Créateur. Mais comment est-il possible de procéder de cette façon, si l'expérience quotidienne révèle à chacun que les amis de Dieu ne sont pas épargnés par la violence des meurtriers sans foi ni loi ? Quel est ce Dieu qui laisse périr, parmi ses créatures, les justes eux-mêmes ? Est-ce encore sensé de croire en Lui ?

III

La Foi dénudée

Le discours insistant de Qohélet considère sans hésitation la réelle relativité de la vie et le profond mystère de la création comme d'impossibles appuis pour l'hypothèse d'un salut. Celui-ci ne se fonde pas sur l'univers de l'homme. Rien dans le monde ne permet d'imaginer une rédemption de l'humanité eu égard à son extrême contingence.

De la déchirure du monde...

Cependant, l'homme, courbé sur son horizon, ne paraît pas renoncer au désir de salut qui le saisit (8,12-13), parce qu'il préfère encore

l'illusion d'un orient au désespoir du non-sens[11]. Comment ne se désespérerait-il pas devant les paradoxes de la vie et l'énigme du monde ? Au risque dramatique de l'absurdité mortifère, le texte préfère la conviction vivifiante de la foi. Se guérir du mal de l'absence de tout sens ultime par l'affirmation persuasive d'un Dieu maître de l'impossible, telle s'offre la ferme volonté qui traverse ces pages (12,13-14).

La profession de foi que soutient le discours de sagesse interroge le lecteur attentif. Est-il concevable, sur le plan de l'esprit, de se convaincre de la vérité de cette foi dans un monde d'où s'absente toute trace de Dieu ? Qui pourrait penser à l'Absolu sur une terre qui suinte indéfiniment la seule relativité de toutes choses ? Si rien, au cœur de la vie de l'homme, ne suggère l'Appel de la Transcendance, comment légitimer la réalité du Divin ? L'insistance pesante sur la détresse irrémédiable de la condition humaine et sur le mystère inintelligible du monde immobilise en définitive toute recherche raisonnée de l'Absolu à partir de l'univers où s'enferme le destin de l'homme[12]. C'est pourquoi seul demeure le cri d'une foi radicalement exempte des assurances du présent comme dans un pari. Sans doute, peut-on se persuader que Dieu est, qu'Il crée le monde, la vie et l'esprit dans un vouloir affranchi des tourments d'ici-bas, mais il faut croire contre le malheur inexorable de l'existence et l'insignifiance de chaque être. L'acte de foi s'enlève sur un chaos de contradictions irrésolues ; en cela se tient son excès !

11. *L'Ecclésiaste* ne désespère pas de la possibilité d'un salut (12, 7), même si celui-ci n'est nullement représenté (il n'y a pas de croyance en la résurrection) ; mais Dieu est affirmé comme Créateur et Juge (11, 9). Cela suffit à exclure ce texte de la littérature de l'existentialisme athée. Ici la vie n'est pas interprétée comme le fruit d'un absurde hasard, bien que les événements qui la marquent se révèlent fréquemment désordonnés et contradictoires (en dehors de toute logique de rétribution).

12. De ce point de vue, nous sommes aux antipodes des thèses pauliniennes dans *L'épître aux Romains* (1, 18-23) à propos des conditions de possibilité de la foi à partir de l'intelligence de l'univers; nous sommes également très éloignés des déclarations du CONCILE VATICAN I, dans la **Constitution dogmatique sur la Foi catholique** ; cf. les chapitres 2 (la Révélation) et 3 (la Foi) et les canons sur la Révélation; in : **La Foi catholique textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise**, traduits et présentés par G. Dumeige, Paris, Editions de l'Orante, 1961, p. 69 et sq.

... à l'espérance mendiante

L'espérance qui traduit, dans l'immanence de la vie, la foi abrupte, paraît trouer le texte prudent de Qohélet, d'une audace excessive. Dans cet univers illisible où l'homme semble abandonné à l'absurdité de sa contingence, l'esprit se refuse aux limites humaines. Il ne résout pas dans la perception de l'éphémère, il résiste à l'enfermement des situations. En affirmant l'existence et l'action de Dieu, malgré son incompréhension de la réalité, l'esprit, en son acte de foi, révèle l'exigence profonde de la vie qui ruse avec la mort. Le mouvement de l'espérance exhausse la volonté de vivre au-delà des frontières du présent (3,14). Continuer à vivre contre toute raison consiste à remettre le meilleur de soi à l'élan d'une foi qui veut percer la nuit de la terre. L'acte de croire que pose l'esprit où la vie se reconnaît, loin de contredire la volonté d'exister, prolonge à l'infini la vivacité de l'existant. Il se pourrait alors que l'espérance, ici, en son excès, soit l'ultime hommage rendu à la vie en butte avec les mille tourments de son histoire.

Qohélet, en son désir de vivre au-delà de sa sagesse, se confie à la puissance du Maître absolu de toutes choses, sans imaginer son avenir dans un paradis surnaturel. Comment surmonter autrement le cours tragique de l'univers[13]? Rien sur cette terre, sinon par illusion, n'a le pouvoir de vaincre la tragédie qui frappe les hommes. La vie humaine est

13. Il y a dans l'*Ecclésiaste* des accents tragiques marqués par la lutte entre les forces du destin et celles de la liberté, par l'opposition du rationnel et de l'irrationnel, par le conflit entre l'individu et le flux du temps, etc. Sur ce point, il ne serait pas inutile de retrouver les profondes réflexions de S. Kierkegaard qui sait distinguer, d'une manière fort suggestive, le tragique dans l'Ancien Testament, dominé par un questionnement éthique, du tragique de la littérature de la Grèce antique, attirée par l'esthétisme. Le texte de Qohélet exprime une douleur tragique plutôt qu'une tristesse tragique. A ce propos, S. Kierkegaard écrit : "La vraie tristesse tragique exige donc un moment de faute, et la vraie douleur tragique une part d'innocence; la première, un moment de transparence, la seconde, un moment d'obscurité.", p. 137. in : **Ou bien... ou bien**, "Le reflet du tragique ancien dans le tragique moderne", trad. par P.H. TISSEAU, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1993.
Cf. C. ROSSET, **La philosophie tragique**, Paris, P.U.F., 1960. En s'appuyant sur cette étude, F. LAPLANTINE propose trois critères de l'essence du tragique : a) le refus de toute interprétation et de toute justification, b) l'expérience d'un échec irrémédiable, c) l'expérience de l'irresponsabilité humaine, in : **Le philosophe et la violence**, Paris, P.U.F., 1976 (pp. 67-68), ouvrage qui comporte des pages très suggestives sur cette thématique.

déchirée par l'échec, la souffrance, l'injustice, la violence... avant d'être vaincue dans la mort. Parce qu'elle demeure à jamais blessée en son destin, ni les institutions de la société, ni les œuvres de la culture ne réussissent à la guérir des morsures terribles du mal (4,1). Moins que le labeur, le discours n'a raison de cette écharde entaillée dans l'être de la création.

Ici, nulle parole des origines pour raconter par le mythe la genèse du mauvais : on se dresse même contre tout essai de justification sorti de croyances trop humaines ! Il est insensé de défendre l'injustifiable[14]. Devant le tragique dont le mal montre l'inexorable mouvement, il ne reste à l'homme, pour ne point désespérer de tout, que la faiblesse de son abandon à l'Absolu. Certes, le dessein de Dieu n'est en rien accessible à l'intelligence des hommes et sur cette terre, dans une lutte incessante, le bien et le mal se disputent les êtres. Mais faut-il pour autant se refuser à l'espérance d'un jugement divin ? Si Dieu donne l'être à toutes ses créatures, peut-Il, en toute justice, remettre celles-ci au néant ? Qohélet exprime sa confiance dans le Créateur à qui rien n'échappe ; il espère Son jugement et s'arrête à cette espérance (12,14). L'élan de sa foi l'entraîne en ce point où il semble apercevoir le dénouement de la tragédie immémoriale qui saisit l'univers. Le temps du jugement de Dieu est inscrit dans le cours de la création comme sa délivrance. Rien ne sert de forcer l'allure du monde. Il faut attendre, écouter et craindre Dieu (12,13). Ici la religion rituelle n'a pas de place. L'agitation des temples n'effleure pas l'extrême sérénité d'une foi qui se passe des plus somptueuses liturgies.

En définitive, le texte de Qohélet invite son auditoire à un culte spirituel intérieur où se révèle une espérance mendiante en un Dieu créateur et maître de toutes choses. Compté parmi les livres canoniques, au désespoir de Théodore de Mopsueste, il conserve, dans le *corpus* chrétien des textes inspirés, une originalité irréductible par sa thématique. Celle-ci, commandée par une sagesse spirituelle, paraît s'affranchir de tout particularisme religieux historique et institutionnel, comme en témoigne le silence fait sur les thèmes fondamentaux du Judaïsme et

14. A ce propos, voir les analyses très intéressantes de J. NABERT, in : **Eléments pour une éthique**, Paris, P.U.F., 1943 ; **Essai sur le mal**, Paris, P.U.F., 1955 ; **Le désir de Dieu**, Paris, Aubier, 1966.

sur le culte rituel. En ce sens traduisant l'aujourd'hui des jours dans un langage dominé par une éthique religieuse, elle s'ouvre sur une universalité de l'existence en laquelle les hommes se reconnaissent. Sans doute en certaines perspectives, s'éloigne-t-elle des thèses classiques du Christianisme concernant l'interprétation du temps, la conception du mal, le sens de la communauté ou l'intelligence de la foi. Mais son espérance en un Dieu unique dont toute vie procède comme un don impossible à abandonner, l'oriente vers la révélation du Christ.

Pierre GIRE

Jean-Pierre MOLINA

L'Ecclésiaste et l'Ecclésioclaste

Entre les propos du Nazaréen et l'anti-sagesse de Qohélet, il existe une complicité. Elle est rarement soulignée parce que la majesté du Christ paulinien a occulté la figure de Jésus. Pourtant leur parenté est évidente : mêmes modes de penser, même style, mêmes sujets ou idées. Leur analyse décapante de la société se recoupe : elle est composée de prédateurs et de gibier. L'un et l'autre excluent le recours à la culpabilité comme prêt-à-porter métaphysique pour expliquer le malheur. Ils évoquent le caractère énigmatique du divin. Ils utilisent la caricature pour exorciser l'idole. Cette parenté s'arrête à la Passion : l'engagement de Jésus rompt avec la mesure prônée par Qohélet. Elle marque, cependant, d'un doute l'interprétation messianique du Galiléen.

Il n'est pas rare que des chrétiens soient séduits par le livre de l'Ecclésiaste. Lorsqu'ils vont jusqu'à l'étudier, vient presque toujours le moment où ils tentent un rapprochement entre cet auteur et Jésus-Christ. Mais la réciproque ne se vérifie à peu près jamais : on se réfère à Jésus pour éclairer - voire corriger - Qohélet ; on ne cite pas l'Ecclésiaste pour expliquer les évangiles ou la foi en Christ. Preuve que la personne du roi incrédule ne fait pas partie de la panoplie christologique ordinaire. C'est que le monde chrétien connaît mieux le Christ mystique popularisé par l'apôtre Paul, puis après, par les Pères de l'Eglise et les grands hérétiques, que le Jésus Galiléen des évangiles

bibliques. Or entre le prophète combatif de Marc ou Matthieu et l'anti-sagesse de l'Ecclésiaste les traits communs sont loin de manquer.

Ainsi, depuis fort longtemps, les exégètes du Nouveau Testament supposent qu'avant de posséder ces témoignages narratifs rendus au ressuscité qu'on appelle les Évangiles, certaines communautés chrétiennes primitives ont utilisé des florilèges de paroles du maître ; ils appellent ce genre d'aide mémoire des recueils de *logia* et pensent que les auteurs des évangiles canoniques, particulièrement les synoptiques, y auraient puisé une partie importante des propos qu'ils attribuent à Jésus. Or nous ne détenons aucun texte réel donnant à cette hypothèse un semblant d'archive extérieure aux évangiles. Même l'évangile de Thomas, texte gnostique qui se présente bel et bien comme un recueil de *logia* sans une ligne de narration, ne remplit pas les conditions qui permettraient de voir en lui une éventuelle source des évangiles néo-testamentaires. Mais on pourrait imaginer un jeu qui consisterait à fabriquer la preuve en écrivant un faux recueil de *logia* constitué exclusivement de paroles pêchées dans les évangiles synoptiques. Et qu'obtiendrait-on alors ? Le second livre de l'Ecclésiaste. Ou du moins un ensemble qui ressemblerait davantage à Qohélet qu'à l'Êpître aux Romains ou à l'*Imitation de Notre Seigneur Jésus Christ.*

Cette affirmation paraîtra gratuite ou scandaleuse à tous ceux pour qui Jésus est d'abord le Christ universel avant d'être Jésus de Nazareth, le juif. Pour eux, il aura les traits du roi, comme David, du prêtre comme Melchisédeck, du prophète comme Moïse et quelquefois de la Sagesse éternelle. D'être un peu impalpable à force de transcender toute figure individuelle on le trouvera peut-être encore plus adorable, mais que se passe-t-il lorsque le Christ est d'abord Jésus de Nazareth comme c'est le cas pour les évangiles synoptiques et passablement aussi pour Jean ? Telle est la question que je posais en affichant l'ambition de composer un nouvel apocryphe du Nouveau Testament qui serait formé d'authentiques paroles évangéliques. Telle est la question à laquelle je vais m'efforcer de répondre.

Je le ferai à partir du livre de l'Ecclésiaste et des évangiles bibliques en comparant le style et les idées des deux maîtres ainsi que, dans la mesure du possible, les engagements qui accompagnent leurs paroles. Cette comparaison entraîne une seule violence : rapprocher un écrivain qui se raconte et un héros que d'autres racontent.

I

Parenté

Jésus et Qohélet usent de la même rhétorique et des mêmes procédés d'argumentation. Ou plus exactement ils témoignent d'une égale prédilection pour les mêmes modes de penser et les mêmes effets de style : paradoxes, antithèses, allégories, fables, contes, devinettes et énigmes, complaintes, béatitudes et malédictions... qu'ils appliquent très souvent aux mêmes sujets quand ils ne vont pas jusqu'à exprimer tout simplement les mêmes idées. L'espace me manquant pour une étude exhaustive de ces convergences, en voici quelques exemples choisis parmi les plus étrangers au point de vue que le christianisme porte d'ordinaire sur les apparentements spirituels de Jésus.

La signature manquante

On sait que de Qohélet on ne sait rien - ni le sens de son nom ni l'époque exacte où il écrit ni sa condition sociale : l'auteur du livre de l'Ecclésiaste reste lui-même la plus opaque d'entre ses énigmes. Sur Jésus de Nazareth, nous sommes certes mieux informés mais pas toujours grâce à lui : déjà, les évangiles de Matthieu et de Luc introduisent plus de mystère que de clarté en le faisant fils du Saint Esprit, et, en même temps, fils de David par l'intermédiaire ... de son père adoptif, mais avant eux, c'est certainement Jésus lui-même qui décourage les tentatives de définition, qu'elles soient généalogiques, politiques ou théologiques : devant ses voisins de Nazareth : "n'est-ce pas le charpentier, le fils de ... le frère de...? ", mais lui : "qui sont ma mère, mes frères, mes soeurs ? (...) n'importe qui pourvu qu'il fasse la volonté de mon père... (Mc 6,3 ; 3,32-33).

Devant Pilate auprès de qui il est accusé, de se dire lui-même Christ, roi : " Es-tu le roi des Juifs ? ... C'est toi qui le dis" (Lc 23,1-3).

Et même au bout du drame, lorsqu'il avoue, il le fait sur un mode propre à déranger ses accusateurs : "Tu es donc le Fils de Dieu? ! (...) Et il répondit : Vous... le dites - Je ... le suis" (Lc 22,70). Certes les traditions ecclésiastiques ont fait de son identité un bloc de vérités fixes et explicites, mais dans les évangiles canoniques, Jésus semble très sou-

vent réticent envers le titre de Messie (Christ), prudent envers celui de Fils de Dieu, et s'il accepte plus volontiers celui du Fils de l'Homme c'est apparemment en modifiant son sens (Jn 10,33-38 ; Mc 8,31 ; Luc 9,58 etc.). Assurément, les évangiles affirment tous les quatre que la vraie nature de Jésus reste énigmatique à ses contemporains. A une nuance près, chez Jean, ce sont les interlocuteurs de Jésus qui peinent à comprendre qu'ils ont affaire au Christ (4,10 et 26) tandis que dans les synoptiques Jésus lui-même se montre réservé envers le titre très marqué de Messie. "Voici l'homme". Cette parole célèbre d'un flic impérial résume bien l'énigme entretenue par Jésus : en refusant de prendre en main sa propre publicité et de se définir de façon officielle par opposition au reste de l'humanité, il place comme l'Ecclésiaste ses interlocuteurs en tenaille entre deux questions : "qui est cet homme ?" et "qu'est-ce que l'homme ?"

La grande anomalie

Dans son inventaire de l'impuissance humaine et des énigmes de l'existence, Qohélet range dans la même catégorie la brièveté de la vie et la vénalité des sages ou l'oppression de l'homme par l'homme, la politique et la métaphysique. En montrant toutefois que l'oppression, à la différence de l'infirmité, ne fait pas partie des situations inexplicables : elle est seulement inévitable tant que l'humanité se divise en deux espèces, prédateurs et gibier. Et cette division semble aussi constante que celle de l'hiver et de l'été.

On pourrait s'attendre à ce que Jésus adopte un autre point de vue et classe l'abus de pouvoir dans une autre catégorie que le malheur et l'accident. Il n'en est rien : "les rois des nations leur imposent leur seigneurie et ceux qui les tiennent en leur pouvoir se font appeler bienfaiteurs"... ces paroles qui pourraient conclure Qo 4,13 ou 5,7-8 ne sont pas de Qohélet mais de Jésus (Lc 22,25 ; cf. Mc 10,35-45 ; Mt 20,25-28) : même ton, même pensée, l'abus est une sorte d'élément constitutif du pouvoir. C'est pourquoi, lorsque ses auditeurs l'interrogent sur le cas de Galiléens assassinés par Pilate, Jésus rapproche cette injustice bestiale du malheur de dix-huit personnes sur lesquelles une tour s'est écroulée (Lc 13,1-5). Pour le prophète galiléen, un gouverneur sanguinaire, un chef obsédé de répression relèvent du même ordre de réalité que les accidents mortels : rien n'est plus dangereux parce que rien n'est plus

bête! Il n'y a pas d'explication. Et quand on peut expliquer, l'explication ne sert à rien : elle ne fournit aucune réponse. Aujourd'hui ce qu'on nomme exclusion sociale illustre de manière cruelle cette anomalie : les analyses du phénomène sont ce qui manque le moins Elle ne répondent nullement au "pourquoi ?" des personnes que culpabilise le spectacle du malheur d'autrui et au "jusqu'à quand ?" des victimes. Car les premières n'ont pas besoin d'explication seulement mais de justification et les secondes de guérison. Jésus refuse de justifier le malheur. En revanche là où il passe, il le guérit. Ce n'est pas l'analyse qui le distingue de l'Ecclésiaste mais le geste qui la suit.

Dans un récit de guérison inouïe, l'Evangile de Jean souligne explicitement ce dernier point (Jn 9,1-3). Un homme est aveugle depuis sa naissance. Quel péché explique cette anomalie ? Le sien ? Celui de ses antécédents ? "Nul n'a péché en cette affaire", répond Jésus. Ne passe-t-il pas un peu vite sur la préhistoire d'une infirmité qui, au fond, n'est peut-être pas survenue sans qu'un "raté" ait eu lieu en son amont ?... C'est que Jésus ne répond pas à la question mais aux questionneurs dont il connaît le préjugé selon lequel un malheur inexpliqué s'explique toujours théologiquement : il est le châtiment divin d'une faute secrète. En écartant ce recours, Jésus n'amnistie pas le Créateur. Mais il exclut l'utilisation de la culpabilité humaine comme bouche-trou métaphysique. La seule façon de faire intervenir Dieu dans la grande anomalie, sans risque de blasphème, s'appelle : guérison ou libération ; Jn 9,3 : ce n'est pas que X ou Y ait péché mais pour que "l'action de Dieu se manifeste en lui".

Suivant l'obligation de libérer et de guérir, ce que Jésus fera face à la mort et au pouvoir le conduira à la Croix et à Pâques. Cette démarche serait-elle dévaluée du fait qu'elle s'élance à partir d'un constat dont le scepticisme vaut celui de Qohélet ? Dieu existe. Il est l'explication. Il ne la donne pas. Rien ne justifie le malheur d'un enfant né aveugle.

Le tout Autre

On comprend mieux maintenant comment se crée la contradiction entre le Christ bondieusard des catéchismes anti-juifs et Qohélet le sceptique. Car il est vrai que le Dieu muet de l'Ecclésiaste s'appelle "Notre père" dans la langue du nazaréen. Vrai aussi qu'à l'énigme de

ce Silence Suprême qui disqualifie toutes les questions sur le sens de la vie, Jésus substitue la certitude d'un amour tellement inconditionnel que sa profondeur même devient la nouvelle énigme. Pourtant dans la description qu'ils font l'un et l'autre de l'approche de Dieu par l'homme résonnent des paroles tellement proches qu'elles semblent des citations : Qo 5,12 ; Mt 6,5-7 ; Lc 18,9-14. Quand tu entres dans la maison du Seigneur surveille tes pieds et retiens ta langue ; Dieu est au ciel et toi sur la terre... Dieu voit dans le secret ; prie en secret et ne va pas te pavaner au milieu de la synagogue : Celui qui donne sa piété en spectacle est récompensé... par le spectacle...

Ici encore Jésus parle du même Dieu que l'Ecclésiaste. Ce n'est pas sur la base d'une réduction de divinité qu'il prêche le Dieu d'amour. "Notre Père" n'est pas le refuge intimiste d'un Yahvé Tsebaot en solde. C'est le tout Autre, l'Énigme qu'il nous révèle tout proche.

La caricature généralisée

Il faudrait maintenant citer les thèmes si caractéristiques du profit (Que reste-t-il à l'homme de toute la peine qu'il prend sous le soleil ?... Cette nuit même, tu dois rendre ton âme! Alors tout ce que tu as préparé, c'est pour qui ?... Qo 2,22 ; Lc 12,20), du jugement et d'autres encore. Pour autant on n'aurait pas idée de la proximité du penseur sceptique et du prophète ironique tant qu'on resterait sans goûter ce qui les unit le mieux : le style et la force. Et leur double effet, l'humour et le tragique, souvent confondus dans la caricature.

Comme Amos paysan prophète, comme Diogène clochard philosophe, Qohélet et Jésus sont des poètes de combat. Ils manient la sentence lapidaire, la boutade, la parabole ou l'invective pour frapper fort et marquer longtemps. Qohélet visant le conformisme intellectuel - peut-être la sagesse de cour - tandis que Jésus prend la défense des petits et des déclassés en ridiculisant les tenants de l'orthodoxie pieuse et ceux du pouvoir dominant. Ce qui chez Qohélet relève du croquis satirique ("qui aime l'argent n'a pas de revenus", "un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort"...) prend dans les paroles de Jésus une importance et une extension jusqu'alors inégalées : critique des juristes et professeurs d'éthique qui "filtrent le moucheron et avalent le chameau", portrait des intellectuels patentés qui "confisquent la clef du savoir, res-

tent eux-mêmes à la porte et empêchent les autres d'entrer" , condoléances pour les riches pour qui "il est plus difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu que pour un chameau de passer par le trou d'une aiguille" (Qo 5,9 ; 9,4 - Lc 11,52 ; 18,25 et parallèles) etc.

Toutes ces caricatures relèvent de la satire sociale, parlante pour le peuple, dangereuse pour son auteur. Mais Jésus ne s'en tient pas là : lorsqu'il compare la prière à l'opiniâtreté d'une pauvre femme qui parvient à réveiller de son hibernation la conscience d'un magistrat, lorsqu'il exprime la condition de l'homme, gestionnaire du monde mais propriétaire de rien, en mettant en scène le conflit d'un gérant malhonnête avec un patron expert en malhonnêteté et dans bien d'autres cas encore... c'est Dieu lui-même qui se trouve pris dans la caricature (Lc 18,1-5 ; 16,1-8). ... Et cela personne ne l'avait jamais fait depuis le prophète Osée, l'un des inventeurs du Dieu aimant qui précisément se retrouve par rapport à son peuple dans la situation du Dieu cocu. Jésus, icône de Dieu pour les chrétiens, pratique la dérision et la caricature au moins autant que Qohélet l'écrivain le plus irrespectueux de la Bible. La caricature qui est le contraire de l'idole.

II

Mesure de la parenté

Il serait possible d'extraire des évangiles canoniques une collection de paroles de Jésus en parfaite harmonie avec le livre de l'Ecclésiaste. Reste à mesurer l'importance de cette collection : centrale ? marginale ? ornementale ? En bref, que faut-il retirer au Jésus des évangiles pour faire de lui l'auteur du second livre de Qohélet ?

Première soustraction

Les interlocuteurs ; *le psychodrame* et le théâtre ; l'*engagement* et spécialement sa forme absolue qu'on appelle la Passion ; *l'Ecriture* que Jésus cite, sur laquelle il s'appuie et avec laquelle il dialogue ; l'*annonce* qui se dit Evangile, Règne de Dieu ; les destinataires de l'annonce, c'est-à-dire les pauvres ; l'*utopie* du Règne de Dieu venu et venant, des pauvres devenant prophètes, du jubilé accompli...; *la proximité* du

Règne, de Jésus, des problèmes abordés ; *le voyant* (Jérusalem, Jérusalem, combien de fois ...!) et l'imprécateur (malheur à vous!) ; *le chaman*, guérisseur, nourricier, maître de la nature et de l'orage, homme de prière ; *la question* sur laquelle s'achève le message parlé de Jésus selon Marc (mon Dieu pourquoi ?) à l'opposé de Qohélet qui commence et finit par une réponse (vanité des vanités!).

Il apparaît alors que l'apocryphe ainsi obtenu ne souffrirait pas seulement de la disparition de toute la veine narrative et dramatique des évangiles, car c'est encore le message ainsi recueilli qui perdrait en acuité. Certaines phrases parmi les plus critiques se dénaturent ou s'édulcorent d'être privées des auditeurs qu'elles visent ou du geste qu'elles commentent : que devient "rendez à César..." sans le conflit sur le tribut colonial ? Exactement ce qu'en ont fait les liturges de la paix sociale : un propos qui ménage la chèvre et le chou. Que peut évoquer : "A celui qui est sans péché de jeter la première pierre" sans la gestuelle de celui qui prononce cette sentence et l'image de la troupe accusatrice prenant la direction de la sortie... par ordre d'ancienneté ? (Mc 12,13-17 ; Jn 8,1-11 etc.). Bref, il ne suffit pas de retirer les *logia* pour éliminer Qohélet des évangiles ; en revanche, écartés du reste des évangiles les *logia* sceptiques perdent de leur scepticisme.

Mais encore... il peut arriver qu'un lecteur non prévenu se heurte en suivant Jésus à quelque chose qu'il ne saura pas nommer en termes religieusement décontaminés et qui va plus loin que le scepticisme : le doute. C'est ce qui se produit dans la Passion, aventure absente de l'Ecclésiaste. Luc apparaît formellement le plus proche de Qohélet, avec son Christ qui expire sans questions ("Père, je remets mon esprit entre tes mains"), invulnérable comme une sorte de Qohélet positif. Mais quel écart entre le point final de l'Ecclésiaste : "Vanité des vanités, tout est vanité" et les derniers mots de Jésus selon Marc : "Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ?" ... puis "un grand cri"... Or ces deux finales, celle de l'esthète et celle du crucifié portent bien sur le même problème! D'une part, une réponse sans suite, qui est aussi un refrain et d'autre part une question sans réponse, qui est aussi une première.

Et nous voici parvenus à ce double constat : assurément Qohélet et Jésus ne se confondent pas. Cependant, le sens critique et la vigueur de parole qui l'apparentent à Qohélet sont chevillés au message de Jésus. Ils en forment un élément structurel.

Deuxième soustraction

Aussi bien, que reste-t-il du Jésus biblique si je lui retire le Qohélet qu'il porte en lui ? Il reste le Christ de Pasolini, tel qu'il apparaît dans son film, l'*Evangile selon Matthieu*. Un personnage maigre et tendu, une sorte de témoin de Jéhovah qu'aurait frappé le génie. Fascinant, exigeant, pur et sans recul. Obsédé de fin du monde. Tout entier concentré dans la parole sur la sagesse rejetée (Lc 11,49-51 ; Mt 23,34-35). Disparu le frappeur d'aphorismes, portraitiste éclair, témoin acerbe qui, bien autant qu'il soigne et prophétise, observe et décrit d'une description hors de laquelle point de salut car elle constitue le miroir et la radiographie où les actes se révèlent pour ce qu'ils sont. Eliminé aussi l'orateur truculent dont le vert parler déboute le pédant et touche le bas peuple (Mt 7,28-29).

Autrement dit, la disparition en Jésus du sage critique remplacé par le grand avatar de la sagesse éternelle laisse trois issues : l'illuminisme, la gnose ou le paulinisme, où Jésus sauve parce qu'il est Christ et mort et ressuscité, mais jamais parce qu'il fut "le charpentier" à l'intelligence sans veulerie. Or, qui sauve la femme jugée pour adultère ? Pas le Christ ressuscité mais un Jésus-Qohélet tendre aux faibles et implacable aux censeurs. Jugeant en souverain ? Soit, comme un Salomon aux pieds nus, comme un nouvel Ecclésiaste donc. Usant de sa force redoutable pour déjouer les pouvoirs et jusqu'au pouvoir populaire. Théologiquement, si la parole biblique est parole de salut, la question posée ici devient donc celle du rôle qu'y joue l'aspect biographique des récits évangéliques.

III

Jésus Qohélet ou Jésus Messie

La double opération de censure des évangiles par laquelle j'ai proposé de les expurger, d'abord de tout ce qui ne rappelle pas Qohélet ensuite de tout ce qui lui ressemble, nous place devant la question : faut-il choisir entre un Jésus exalté et un Jésus sceptique ? Peut-on encore prononcer le nom "Jésus Christ" qui signifie tout crûment "Jésus de Nazareth est le Messie" après avoir soutenu que Jésus porte en lui le talent, les images, les idées et l'ironie de celui qu'on peut assurément

tenir pour le penseur le plus anti-messianique de la Bible ? Que faire maintenant des discours apocalyptiques qui lui sont *aussi* attribués dans les évangiles synoptiques et de toutes ses paroles sur la “fin” dont, en définitive, nous ignorons si elles sont l'écho ou la source de la croyance exprimée par les premières lettres de Paul, la deuxième épître de Jean, la seconde de Pierre, l'épître aux Hébreux... croyance selon laquelle la fin du monde aurait dû survenir du vivant des contemporains de Jésus ?

Je n'aurai pas l'outrecuidance de vouloir en quatre phrases trancher ce nœud antique. Contentons-nous donc provisoirement de prendre le problème par le seul biais des questions que poserait la dominance du modèle “messie de la fin des temps” sur le modèle “prophète ironique” : Jésus fut-il un impatient ?

Jésus fut-il un impatient ?

Si tout le message de Jésus est orienté par l'urgence messianique faut-il supposer lorsqu'il dit : “A chaque jour suffit sa peine”, et donne en exemple les oiseaux et les fleurs sauvages qu'il prêcherait le contraire s'il ne croyait pas à la fin du monde ? Et lorsqu'il dévalue le “bénéfice” de la thésaurisation, qu'il enseignerait l'épargne et le capitalisme populaire s'il cessait de croire à la proche apocalypse ?

Quel crédit accorder à une théorie qui fait de lui à la fois celui qui refuse d'incarner le messianisme nationaliste des zélotes, sicaires, Esséniens et autres impatients, tout en annonçant pour demain matin son propre “retour” sous les couleurs juste un peu plus ambitieuses de ce même messianisme ?

Quelle cohérence entre son refus de la violence messianiste, de l'illusion apocalyptique et son hypothétique croyance en un shérif cosmique, déclencheur soudain de la vindicte divine et de l'universelle conversion ?

Comment peut-il en même temps déjouer le piège sanglant tendu par ceux qui jurent qu'en provoquant la plus extrême répression de la part du pouvoir militaire on obtiendra le soulèvement du peuple et le réveil de Dieu, et se croire lui-même l'incarnation, la préfiguration, le premier avatar ou plus modestement le Jean-Baptiste... d'un personnage

céleste chargé de confirmer presque intégralement les croyances apocalyptiques ? Il n'est pas besoin d'une étude exégétique poussée pour voir clairement que la croyance en un Jésus apocalypticien suppose l'ignorance de tout ce qu'il y a en lui de Qohélet. Et que la part sceptique de son message nous préserve du glissement millénariste. Reste à dire maintenant si en lui, le penseur critique laisse une place au Christ.

Le messie sceptique

Qohélet avait refermé toutes les questions essentielles par ses réponses désabusées et sa critique de la sagesse, rideau de mots jeté sur le désespoir. Mais Jésus est un *autre* Qohélet, qui ouvre à nouveau les questions interdites. Où l'Ecclésiaste dévoilait la blessure cachée Jésus guérit. Qohélet est un vrai sceptique distant et détaché qui trouve dans cette attitude la forme qui englobe toute sa démarche. Jésus est seulement un sceptique de combat, un poseur d'énigmes... dont les actes répondent. Son arme est l'ironie, au double sens de l'interruption des certitudes et de la remise en questions. Et par elle, il transforme le messianisme de fond en comble. Car s'il y a rupture entre Jésus et une partie de ses frères juifs, c'est bien à propos de la définition du messie : il n'est pas celui qui est venu une fois pour toutes régler tous les problèmes, ni Bar Kochba, ni professeur de suicide collectif, ni marchand de lessive traquant l'impureté "jusqu'au blanc pur", il est "celui qui vient", et il l'est toujours : réponse, mais réponse inachevée, *logos* interrompu, c'est à dire Parole coupée comme Jean l'affirme dès son premier chapitre.

Et cette Parole interrompue annonce et instaure le Règne de Dieu qui est présent, et promis, et toute une doctrine de l'accomplissement, autrement dit : "eschatologie", mais eschatologie en suspens. Rompant avec le messianisme classique vécu comme attente du Divin Poseur de Point Final il réinvestit le présent comme instant sans prix, temps de l'irremplaçable et signifiant tangible d'un signifié indicible. Ni impasse sceptique ni fondamentalisme des Calendes grecques ni millénarisme avant l'an mil. Mais un perpétuel déplacement des questions absolues vers des responsabilités subalternes et des résultats terre à terre vers leur écho en Dieu. Ce n'est pas pour rien que si souvent Jésus répond à des réponses, interroge des questionneurs, remplace le point final du dogme par le coup de poing de la conviction.

C'est pourquoi le Saint Esprit n'a pas permis aux chrétiens d'expulser de la Bible le livre de l'Ecclésiaste, comme si la venue du Messie l'eût rendu caduc : le messie est venu et "il vient" et Qohélet en lui n'a pas cessé de fixer des yeux la réalité opiniâtre.

*

* *

Jésus fut-il disciple de l'Ecclésiaste ? Bien audacieux qui l'affirmerait alors que pas une seule fois cet auteur n'est cité dans le Nouveau Testament. Mais Jésus est héritier de l'Ecclésiaste, pleinement. Dirons-nous qu'il lui répond ? Non, si répondre veut dire clore le bec. Il l'entraîne plus loin mais jamais ne l'élimine : interpréter, combattre, guérir mais pas justifier le malheur ou le vertige! D'où cette forme de scepticisme évangélique qui rend les disciples du nazaréen lents à l'engouement et rétifs à la trahison ; ce sens du réel, cet amour du mortel qui déclenche même chez les plus révolutionnaires un mouvement de recul face à tous les messianismes, de répulsion devant toutes les formes de *kitsch* idéologique - de Billy Graham aux images lisses de la publicité.

Entre Jésus et Qohélet les liens les plus résistants sont finalement formés par le style et par le statut de la critique : chez l'un et l'autre la critique a tous les droits sauf celui de mentir ; aucune orthodoxie ne la bride. Quant au style, il les rapproche au double titre d'une ressemblance sensible et de l'importance que tous deux accordent à la tournure de la pensée, d'où découle l'autonomie des paroles.

Mais de l'un deux nous connaissons le parcours, de l'autre non : "les renards ont des tanières, les oiseaux des nids, mais le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête". Ainsi Jésus caractérise-t-il sa parole itinérante. De Qohélet nous ignorons quelle suite il donne à son enseignement. Lorsqu'il affirme : j'ai connu la richesse plus que quiconque avant moi et voici : "vanité des vanités"... Rien n'indique s'il a, oui ou non, rompu avec son opulence passée (ou imaginaire). De Jésus nous savons au contraire qu'il va de lieu en lieu et oblige ses disciples à précariser leur mode de vie (Lc 18,22 etc.) Il n'incite pourtant pas les foules à se lancer sur les grands chemins et à vivre de rêve comme les millénaristes de tous temps. Lui-même ne refuse pas l'hospitalité de plusieurs maisons et les subventions de plusieurs admiratrices (Lc 8,1 3). Mais le fait que les quatre évangiles lui reconnaissent une claire

conscience de la mort qui le guette à mi-chemin, et le refus de composer pour survivre, ajoute à l'image d'un Jésus menant sa "carrière" comme le plus pur des philosophes cyniques : dans le refus de s'installer, de professionnaliser son art, d'en tirer rente ou notoriété, maintenant sa haute pensée et son action exploratrice, coûte que coûte, au niveau où vit le plus petit peuple.

A partir de ce modèle, toute pensée assortie de confort voit son autorité reconsidérée en tant que produit de la survie. En ceci, encore, il est messie : le parti pris de mener jusqu'au bout une démarche sans rechute. Une pensée coupée par la peine capitale plutôt que par la morne retombée des inévitables reniements le pose en juge de tous les donneurs de leçons, décideurs, politiciens ou politologues, technocrates de tout plumage dont les idées et les discours remplissent cette double fonction : instruire autrui et ... faire durer leur auteur. La biographie évangélique de Jésus de Nazareth a une efficacité effectivement messianique en ceci qu'elle ne peut être ni utilisée comme modèle imposé, ni retirée à l'imitation des hommes ordinaires qui élèvent des enfants et meurent dans leur lit ou dans leur voiture.

... Comme une caricature positive, le dessin sans repentir d'un courage que les hommes habituellement se bornent à esquisser avant de se ranger. Non un prototype à reproduire, mais un modèle à venir, en avance comme une œuvre de génie.

Jean-Pierre MOLINA

Michel DEMAISON

Chronique

THÉOLOGIE MORALE

Cette chronique est loin d'être représentative de la production récente en éthique et théologie morale. Elle procède de choix, avec leur part d'arbitraire, et des envois d'ouvrages à la revue par les éditeurs. Un seul livre retenu traite formellement de morale fondamentale ; les autres couvrent plusieurs secteurs de l'éthique biomédicale, ce qui ne les empêche pas, bien au contraire, de toucher à ces questions de fond - parfois de s'en saisir carrément - que les pratiques et les législations actuelles soulèvent immanquablement.

*

* *

Avec son *Ethique de la responsabilité*[1], René Simon livre à certains égards le fruit de réflexions, d'enseignements et de lectures, mûri pendant plusieurs décennies. Il analyse dans une première partie les composantes du procès d'humanisation qu'est la démarche éthique et les sources de son dynamisme, la référence principale étant la pensée de Paul Ricœur, largement invoquée et discutée. La deuxième partie développe la conception précise que l'auteur se fait de la responsabilité. On entre alors dans une présentation fouillée de l'éthique selon Emmanuel Levinas, qui fournit la source d'inspiration principale irriguant la réflexion jusqu'à son terme. Le chapitre consacré à Hans Jonas marque quelque distance par rapport à cette éthique centrée sur "notre responsabilité pour l'avenir", et finit par en recueillir l'essentiel dans une optique levinassienne. Dans une troisième partie les deux premières sont reprises et réinterprétées "dans la mouvance de la foi chrétienne". Les notions bibliques et théologiques de Création et d'Alliance tracent les coordonnées sur lesquelles le thème de la responsabilité prend ses dimensions proprement chrétiennes. Le Christ et son Evangile redisent avec une nouvelle radicalité la priorité absolue de l'Autre, déjà établie philosophiquement, qui devient fondatrice de toute exigence morale, de tout dynamisme éthique, de toute liberté et de toute loi. Cette reprise fait apparaître deux caractéristiques importantes, la force critique de la parole évangélique et les racines théologales d'un agir mû par l'Esprit du Christ. "Inévitable dans le contexte catholique" (p.215), l'ultime chapitre situe les rapports du peuple de Dieu avec l'instance magistérielle, en matière morale particulièrement, pour les penser en terme de co-responsabilité ecclésiale.

1. René SIMON, **Ethique de la responsabilité** (Recherches morales), Paris, Cerf, 1993, 354 p.

L'ampleur d'un parcours exigeant, mais non jargonnant, le dialogue soutenu avec quelques fortes pensées contemporaines, les ouvertures proposées aux théoriciens de l'éthique, mais aussi à tout chrétien soucieux d'agir en croyant responsable, recommandent cet ouvrage. L'une de ses préoccupations sous-jacentes, me semble-t-il, est de ne pas laisser la théologie morale s'isoler dans les répétitions moroses, comme s'il n'y avait rien à attendre des philosophies et des sciences humaines actuellement fécondes, rien à chercher pour s'adresser aux gens tels qu'ils sont et non tels qu'on aimerait qu'ils soient.

Cette même préoccupation m'incite à entrer, pour une part très modeste, dans la démarche dialogale proposée, en avouant des étonnements et en relançant certains problèmes abordés.

Un premier étonnement : l'inspiration presque exclusivement puisée chez Levinas, sans aucune réserve notable, ne laisse place à aucune évocation et discussion des critiques que le philosophe juif aurait adressées à la "morale évangélique" ou, en tout cas, des distances qu'il aurait prises avec celle-ci sur des points sensibles. On quitte le livre en se demandant si on pourrait passer une feuille de cigarette entre l'homme éthique selon Lévinas et le message moral de Jésus. Je laisse la question ouverte, ne connaissant pas assez bien le premier, et la soumets à ses spécialistes.

Un second étonnement porte sur les allusions plus que discrètes à la réalité du mal et à l'énigme éthique qu'elle ne manque pas de poser sous de multiples formes. Certes, on ne peut parler de tout. Cette remarque rejoint cependant, par delà le simple constat d'un quasi silence, une question qui concerne le projet de repenser toute la démarche éthique sous le label de la responsabilité. Non que cette notion ne soit centrale et motrice ; simplement je me demande si, en lui assignant une fonction maîtresse trop exclusive, on ne s'empêche pas d'atteindre et d'intégrer des données importantes de l'expérience humaine.

Si la responsabilité, conçue comme réponse à l'appel que lance le visage de l'Autre, permet d'éclairer adéquatement des aspects essentiels de l'action et d'assurer certaines des conditions de sa moralité, il n'est pas évident qu'elle soit en mesure de ressaisir éthiquement la totalité de l'agir. Je pense, par exemple, à d'autres modalités de l'altérité que celle du visage d'autrui, et à des facteurs d'altération qui sont déjà là, eux aussi, aux sources de l'agir et du pâtir, sans parler du fait que chacun a également des devoirs envers soi-même qu'il s'agit de fonder en raison. Faut-il rapprocher de cette réaction à "l'impérialisme" de la responsabilité le constat et la question qui suivent ? Ce n'est pas impossible.

Le constat concerne ce qui m'a paru être un léger flottement - ou une évolution au long de l'ouvrage - sur la signification accordée à la loi. Située d'abord "au bout de la chaîne", sa fonction est de donner une dimension d'universalité aux exigences du procès d'humanisation décrit dans la première partie : elle s'ajoute "comme le moment terminal, qui a simple valeur de critère" (p.111). Aux dernières pages de la deuxième partie, cette place semble reconsidérée (Levinas aidant ?) : avec la norme et l'interdit, la loi devient "structure différenciatrice", "marquant l'espace de l'altérité" (p.209). Elle s'enrichit encore, une fois présentée l'éthique selon l'Evangile, puisqu'elle se fait "médiation inéluctable" qui, loin d'être seulement formelle, "pointe vers la division du sujet d'avec lui-même et d'avec les autres" (p.290, note 10). On est tenté de se dire que des développements importants auraient peut-être pris un cours un peu différent si l'intuition glissée *in extremis* avait joué pleinement son rôle dès le début.

Quant à la question, elle s'adresse au recours franc et massif qui est fait à la notion d'autono-

mie, en particulier pour qualifier le statut de la conscience face à la parole créatrice (p.250), ou pour résumer le rapport de l'éthique à la parole de Dieu, celui-ci ne pouvant plus être conçu comme législateur suprême (p.304-305). Est ici soulevé, bien sûr, l'un des points de confrontation les plus vifs entre les traditions chrétiennes, en tout cas la catholique, et les penseurs de la modernité. Ce n'est pas le lieu d'engager ce débat, mais seulement de suggérer qu'il existe diverses manières d'utiliser la notion d'autonomie. S'il est vrai qu'elle est éclairante, et même nécessaire, pour situer épistémologiquement et distinguer les discours de la raison théorique et pratique et ceux de la foi et de la théologie, s'ensuit-il pour autant qu'elle suffise à définir adéquatement la nature des relations des créatures avec le Créateur, de l'agir moral avec la parole de Dieu ? Est-il d'ailleurs si certain que Ricœur et Levinas, croyants qui se veulent philosophes, en useraient exactement ainsi ?

Ce livre témoigne, on le voit, de la vitalité de la recherche éthique en théologie catholique francophone. Sur les problèmes évoqués et sur beaucoup d'autres, il serait particulièrement intéressant de poursuivre la discussion en rapprochant R. Simon de deux auteurs dont l'inspiration n'est pas très éloignée de la sienne, X. Thévenot avec *Compter sur Dieu* (1992) et P. Valadier avec *Inévitable morale* (1990) et *Eloge de la conscience* (1994), et d'un troisième, d'une veine bien différente, A. Léonard avec *Le fondement de la morale* (1991).

Pour une critique de la raison bioéthique[2], de Lucien Sève, est un livre important. Il l'est d'abord pour qui s'intéresse à la jeune discipline née des relations entre biosciences, pratiques médicales et positions éthiques, mais aussi pour quiconque a le souci du présent et du futur de nos sociétés et veut réfléchir sur les éléments-clés des débats en cours. Le “pour” du titre dit assez que l'auteur ambitionne seulement d'apporter sa pierre à une entreprise collective et de longue haleine. Sa contribution a ceci d'irremplaçable qu'elle met sous l'éclairage du marxisme l'analyse de sujets qu'on n'est pas habitué à voir traités de ce point de vue. Elle le fait de manière très lisible, sans simplifier ; elle s'expose en toute honnêteté et en toute rigueur, de sorte qu'elle oblige les non marxistes à s'interroger sur leurs propres présupposés, leurs propres raisons d'aquiescer ou de diverger. Les lecteurs du Rapport du Comité Consultatif National d'Ethique, “Recherche biomédicale et respect de la personne humaine”, dont L. Sève était l'auteur, avaient déjà pu apprécier les qualités de forme et de fond qui rangent ce document parmi les plus importants pour la recherche bioéthique française.

Quatre chapitres, à peu près d'égale ampleur, regroupent, à l'instar de la division kantienne de la critique, une *analytique* sous les titres de la personne et du respect, et une *dialectique* sous l'emblème du progrès et de l'argent. Je n'en rapporte évidemment que quelques traits.

Les outils conceptuels fondamentaux sont discutés et mis au point à propos de la notion de personne. Ayant défini le matérialisme comme “l'entreprise de rendre compte du monde sans adjonction étrangère ni soustraction arbitraire” (p.79), l'auteur s'emploie à fonder la dimension proprement éthique de l'homme, comme il s'emploiera dans les chapitres suivants à en développer toutes les conséquences. Cette dimension est précisément ce qui permet de parler de personne, dont il propo-

2. Lucien SEVE, **Pour une critique de la raison bioéthique,** Paris, Odile Jacob, 1994, 418 p.

se la définition suivante : “la forme-valeur également ascrite à tout individu en sa qualité de sociétaire du genre humain” (p.82). Le néologisme “ascription” avec ses dérivés est emprunté à Ricœur : il s’agit du processus de réappropriation par le sujet des caractéristiques obligées qui lui méritent le titre de personne. Si la personne n’est ni une substance - car elle serait alors chosifiée, et rien n’est plus anti-éthique -, ni un faisceau de relations, ce qui conduit tout droit au relativisme de la pure subjectivité, une seule issue s’offre pour sortir de l’aporie où nous laissent les métaphysiques et le psychologisme : la personne, c’est le monde de la personne tel qu’il se constitue historiquement dans une dialectique d’hominisation portant sur le licite et sur le prohibé, c’est l’ordre civilisé où la valeur de l’humain est socialement objectivée de cent façons, ordre intériorisé sous autant de formes qui retournent par ses actes à l’objectivité sociale (p.69). On est évidemment curieux de voir comment le caractère purement éthique (ni ontologique, ni juridique) de ce concept de personne éclaire la question très discutée de la nature de l’embryon humain : il est personne potentielle, donc non actuelle, incapable qu’il est de faire valoir sa dignité ; nous avons à respecter son présent dans la mesure où nous y considérons son avenir, sur lequel seul nous devons régler notre agir. Prétendre qu’il serait en lui-même un être humain dès l’origine est une fiction fort contestable (p.102-103).

La discussion autour du respect (de la vie, de la personne, de l’humanité) met en scène un protagoniste attendu, Kant, et plusieurs comparses, les utilitaristes (avec une critique opportune de certains recours à la notion de “qualité de la vie”), Habermas, Jonas, le meneur de jeu restant Marx. C’est ce dernier qui permet de remettre sur ses pieds la morale kantienne - en particulier l’actuel retour à Kant dont L. Sève ne désavoue pas la pertinence et l’utilité - en la contraignant à devenir “réellement” et non “purement” pratique, en dépassant la problématique d’un sujet isolé, et en subvertissant ce qui lui reste de logique classique (le principe de non contradiction de la raison aristotélicienne) en une dialectique capable de penser la contradiction, y compris éthique, moteur de l’humanisation (p.187 sv.). Le respect sera “la conscience initiatrice de la forme-valeur (qui définit la personne), la pratique responsable de son ascription, l’effort vigilant pour la rendre vivace” (p.184). Sont enfin analysés trois types de difficultés permanentes en éthique et spécialement en bioéthique : les rapports entre obligation universelle et cas particuliers, entre éthique de la personne et éthique de la collectivité, entre le souci de l’humanité présente et celui de son avenir.

Après l’analyse des concepts, la dialectique des problèmes commence avec la querelle du progrès nouée autour de l’utopie et de la peur : voyez les immenses bienfaits individuels et collectifs apportés par sciences et techniques ! N’oubliez pas le potentiel de déshumanisation qu’elles recèlent pour la vie de chacun, leur pouvoir de destruction pour l’équilibre cosmique ! Faut-il en finir avec l’idée de progrès, avec les idéologies du progrès ? Après une brillante confrontation des arguments pour et contre, et un passage plus facile brocardant l’heuristique de la peur, l’obscurantisme et l’ordre moral, ferments d’un ressentiment suspect envers l’entreprise scientifique, l’auteur propose de dépasser les abstractions et de penser dialectiquement le progrès : cela suppose de déchiffrer les conditions concrètes qui font dériver les savoirs de l’humanisme vers la barbarie, et de proposer des voies de dépassement de ces logiques qui ne sont pas fatales (p.259). C’est Heidegger qui devient alors l’interlocuteur, avec sa conception de la technique dont l’essence est d’arraisonner la terre, nature et humanité ensemble. Pourtant, ce qu’il interprète comme un péril qui ne vient pas de la technique elle-même, mais, par elle, d’une puissance cachée qui a quelque chose à voir

avec l'oubli de l'Être en Occident, le marxiste l'appelle la puissance du capital et ne peut se contenter de l'interpréter.

"Les questions d'argent" n'est pas un chapitre d'économie, mais une analyse critique des concepts et des pratiques qui inscrivent la biomédecine dans la plus rigoureuse et implacable des logiques sociales (p.282). C'est sans aucun doute un développement très neuf, voire assez insolite dans un ouvrage de philosophie morale, mais nullement inattendu sous cette plume et fort stimulant. Il commence par démontrer la vérité du slogan "cherchez l'argent !", pour atteindre la racine de nombre de conflits, dérives, scandales, qui déchirent nos sociétés en général et le monde de la biomédecine en particulier. Au titre de principes capables de remédier à cet état de fait, l'insistance est remise sur la non commercialisation du corps humain, déjà tenue pour intangible dans les chapitres précédents, sur une éthique du don fondée sur la solidarité par laquelle "je m'ascris l'humanité, en versant ma contribution de sociétaire" (p.306). Des incursions sur d'autres terrains, comme celui du sport, permettent d'asseoir la thèse que la civilisation serait menacée directement "d'une désintégration anthropologique par le totalitarisme de la rentabilité" (p.342), les formes socio-économiques de la dépossession ou aliénation des hommes constituant "sans doute l'épicentre du ravage" (p.362). C'est pourquoi l'indisponibilité du corps ne suffit pas, il faut encore appliquer des critères non marchands à l'économie de la santé toute entière. Il y va de l'humanité que nous voulons être : en se saisissant de cet enjeu, la bioéthique, bien que son champ soit limité, acquiert la portée universelle d'un révélateur et d'un exemple communicatif des nouvelles voies à frayer.

Ce survol trop lacunaire frustre du plaisir, intellectuel mais aussi esthétique, qu'on prend à lire cet ouvrage foisonnant d'intuitions et d'interpellations revigorantes. Car son style fait partie de sa richesse ou plutôt fait la particularité de sa richesse. Brillant mais précis, très maîtrisé et cependant toujours vif, tour à tour indigné, ironique et serein, il n'habille pas les idées, il les incarne et les rend présentes aux sens avant que l'esprit ne les assimile. Parfois on se demande si le style n'emporte pas la pensée plus loin qu'elle ne peut - ou doit - aller, si le chatoiement des formules, des paradoxes, des oppositions balancées, ne force pas l'allure d'un raisonnement qui exigerait des pas plus comptés, et s'il ne force pas du même coup l'adhésion du lecteur séduit.

Sur le fond, on est frappé de ce que presque toutes les prises de positions ou solutions avancées en matière de bioéthique pourraient trouver l'accord de courants et de personnes dits "spiritualistes", en tout cas de nombreux chrétiens, et même elles en rajoutent parfois sur la rigueur des impératifs, en particulier au chapitre de l'argent. Faut-il s'en étonner ? Combien de fois des instances pluralistes, jusqu'au niveau national et international, en viennent à s'accorder sur des propositions précises et sur des décisions concrètes, alors que les attendus des divers participants continuent de diverger ! Aussi n'est-ce pas sur ses conclusions, me semble-t-il, que cet essai mérite surtout d'être discuté.

D'une telle discussion, je ne fais qu'indiquer les têtes de chapitre. Elle comporterait deux versants : d'abord ce qui est dit des autres visions du monde, sagesses, religions ; ensuite, ce que les autres auraient à dire de la philosophie développée par L. Sève. Que retiendra le lecteur chrétien, en l'occurrence catholique, des allusions à sa foi et à sa tradition ? Très schématiquement, du point de vue philosophique, l'option matérialiste étant présentée comme la seule cohérente avec les requêtes intégrales de la raison, il n'y a plus place pour un questionnement métaphysique et sont rejetées, entre autres, la notion de nature humaine,

qualifiée de "mythique", et celle de substance, "intenable" (et on leur substitue celle de "forme" et même de "forme-valeur" !). Ma gêne ne vient pas tant de ce que ces concepts et ce type d'interrogation sont jugés vides de contenus et non opératoires, mais de ce que la discussion me semble ne pas faire droit aux enjeux philosophiques et anthropologiques permanents dont ils ont été et sont encore porteurs ; le principal argument produit est celui de l'évolution de la pensée qui se serait débarrassée définitivement de ces peaux mortes.

Du point de vue théologique, on ne s'étonnera pas que le débat central tourne autour des représentations de Dieu, celles qui sont prêtées aux croyants et dont les effets individuels et sociaux sont soupçonnés, et celles que les chrétiens revendiquent comme suffisamment critiquées pour être structurantes de leur humanité : c'est en quelque sorte la routine des confrontations avec les athéismes. L'autre point sensible, dépendant du précédent, concerne la relation des humains avec un Créateur - où l'on retrouve la question de l'autonomie - et ses implications éthiques, puisqu'il s'agit de savoir quel est le fondement ultime de l'obligation morale.

Je ne relève pas le traitement accordé à quelques citations de documents catholiques, plus souvent à des déclarations occasionnelles de personnalités, parce que l'auteur n'a manifestement pas pour objectif d'engager une discussion sur le fond avec cette tradition et ce secteur de l'opinion. La même impression se dégage, par défaut, du silence qui recouvre ce que l'action des chrétiens a pu réaliser et organiser au cours de l'histoire pour prendre en charge les malades, les enfants, les mourants, alors que sont exaltées à plusieurs reprises - et à juste titre - les mesures sociales prises à la Libération et qu'est souligné leur impact sur une "éthique à la française" du don et de la solidarité. Mais si l'intérêt de L. Sève ne se porte pas de ce côté-là, ce peut être le nôtre de prendre son essai au sérieux et, par exemple, d'analyser pourquoi le christianisme se trouve plus consonant avec certains de ses réquisitoires et de ses appels à l'action que ne le seraient des courants issus du libéralisme ou pétris d'individualisme "post moderne".

Enfin un second versant devrait être abordé pour que la discussion ne soit pas trop incomplète : non plus comment le philosophe marxiste voit les gens et les choses, mais comment nous évaluons, de notre point de vue, ce que sa philosophie permet de voir et de dire, ce qu'elle empêche de voir et de dire, ce qu'elle fait faire et empêche de faire. On serait alors conduit à se demander si les analyses et les conclusions, en particulier celles qui concernent la personne et son respect inconditionnel jusqu'en ses formes les moins évidentes dont s'occupe la bioéthique, sont redevables à la seule méthode matérialiste, à la seule dialectique historique, si elles ne doivent rien à des traditions bien antérieures, d'inspiration humaniste et religieuse. Le marxisme, même considéré hors de ses réalisations historiques - pour lesquelles l'auteur n'a pas de mots assez méprisants -, peut-il de lui-même accoucher de cette éthique-là, qu'on n'a malheureusement guère eu l'occasion de lire jusqu'à présent sous la plume de ses autres adeptes ? Ce qui fait le prix unique de cet ouvrage ne ferait-il pas en même temps sa limite ? Mais son auteur ne serait sans doute pas le dernier à admettre que toute pensée est limitée.

Désirer un enfant[3] est un ouvrage collectif au sens le plus vrai du mot : il représente la version

3. Coll., **Désirer un enfant.** Enjeux éthiques des procréations médicalement assistées. Des chrétiens s'expriment, Paris, Centurion, 1994, 191 p.

définitive de textes travaillés pendant trois ans par des mouvements, groupes professionnels et personnes concernées appartenant à des Eglises chrétiennes (15 pages de signatures), et il est consacré aux enjeux de l'assistance médicale à la procréation. Son intérêt premier réside dans la procédure utilisée qui, pour une fois, prend les moyens d'organiser et de conduire à terme une réflexion largement partagée et discutée entre chrétiens sur un problème de société très épineux. L'usage d'une méthode inductive, avec des révisions, des amendements, des hésitations, qui laissent leurs traces, aboutit à un témoignage unique qui, par son mode d'élaboration, comble pour une part le vide béant entre les documents du magistère et les déclarations individuelles ou sectorielles, pour ne parler que de l'Eglise catholique. A ce résultat contribue sérieusement la Postface du P. de Dinechin, délégué de l'épiscopat pour les questions d'éthique de la vie.

Le contenu n'est pas d'un intérêt moindre : il donne les moyens de prendre du recul par rapport aux possibilités techniques, aux dispositions juridiques et aux motivations psychologiques, en approfondissant, par des aperçus d'anthropologie philosophique et théologique, les points difficiles : l'expression ambiguë de "désir d'enfant" qui commande tout le périple (p.13-32), la vocation du couple et du mariage par rapport à la fécondité, en cause dans les méthodes requérant des donneurs de gamètes (p.92 sv), le statut de l'embryon, sur lequel butent tous les procédés à base de fécondation *in vitro* (p.71-88).

Si le texte publié a trouvé sa forme définitive, le débat n'est pas clos. En témoignent les interrogations signalant des points d'achoppement ou même des impasses, et l'insatisfaction avouée que suscitent certaines réponses. Saisissant l'invitation à poursuivre la recherche commune, j'exprimerai ma perplexité sur un point seulement, la façon dont fonctionne le recours à la conscience. Point central, il est vrai, qui mériterait analyse et discussion approfondie, dont je ne donne que quelques linéaments.

On en appelle à plusieurs reprises, dans l'énumération des attendus, au caractère normatif de tel principe éthique rationnellement établi, ou à tel droit fondamental de la personne, comme celui de connaître la vérité sur ses origines (p.112). Or chacun des paragraphes conclusifs ou des résumés de positions pratiques est ponctué par un renvoi "en dernier ressort" à la conscience personnelle. A quoi servent les rappels précédents ? Ils sont justement faits, répondra-t-on, pour éclairer cette conscience avant qu'elle ne décide. Mais la question rebondit : l'énoncé de normes, de droits et de devoirs appartient-il au domaine des informations qu'on aura soin de rassembler avant de prendre la route, ou même à celui des avertissements dont on tiendra compte si l'itinéraire est dangereux ou les conditions météorologiques incertaines ? ou bien cet énoncé est-il au sens propre formateur de la conscience, c'est-à-dire donnant un principe qui permet de s'orienter soit dans la bonne, soit dans la mauvaise direction, de discerner le bien et le mal ? S'il ne l'est pas, comment savoir si le jugement en conscience exprime autre chose que des dispositions psychiques individuelles, des reflets d'une culture, des réactions aux us et coutumes d'une société donnée ? On peut certainement élaborer sur cette base des discours éthiques assortis de propositions pratiques, et s'il se trouve, non moins exigeants que d'autres ; mais alors il faut dire préalablement sur quoi la conscience se fonde "en dernier ressort" pour juger de ce qu'il faut faire et ne pas faire. Ce n'est pas un hasard si cette difficulté surgit surtout à propos des trois points délicats évoqués : le droit de l'enfant à connaître ses géniteurs, le lien entre relation amoureuse, plaisir et procréation comme fondamentalement humanisant, mais ponctuellement

dissociable, la réduction embryonnaire, choix désespérant mais inévitable. On admet cependant que "le questionnement éthique est refusé lorsqu'on rejette tout débat en disant que c'est 'une question de conscience personnelle'" (p.112), et on rappelle plusieurs fois le devoir de ne pas se placer dans des situations inextricables (p.64, 70, 115, 125).

Pour résumer, deux expressions expliquent assez bien la raison de mes réserves : "l'un des principaux droits de l'homme est celui de la conscience de la personne à juger en dernier ressort de la qualification morale de ses actes" (p.124). Certes, mais à la condition de ne pas l'entendre comme le jugement d'une instance qui se tiendrait au dessus de la loi et qui, une fois informée de requêtes normatives en conflit entre elles, trancherait en s'appuyant sur sa seule conviction et ferait ainsi la loi ; il s'agit plutôt, à mon avis, d'un acte de la raison pratique qui juge que, tout bien considéré, il faut prendre telle décision et non telle autre, qui s'accorde avec la prescription contenue dans la loi morale, afin que l'action projetée, puis accomplie, puisse recevoir la qualification de bonne. La seconde expression court d'un bout à l'autre du document comme une question discriminante : une visée, une pratique, une technique, sont-elles pleinement, plus ou moins, pas du tout, *humanisantes* ? Je crains qu'en procédant ainsi on s'enferme dans le cercle qui consiste à faire jouer le rôle de critère d'évaluation à ce qu'il conviendrait d'évaluer, à moins qu'on ait commencé par définir, et spécialement d'un point de vue éthique, ce qui constitue l'*humain* de cet "humanisant". Et alors on se retrouve en quête d'un fondement aux prescriptions que se donne ou que reçoit la conscience. En d'autres termes, bien qu'on ne soit jamais certain qu'une décision ou une action soient pleinement humanisantes en fait (car qui est capable d'en mesurer toutes les conséquences ?), on peut connaître celles qui certainement déshumanisent. C'est à partir de là que la sagesse des peuples a posé les conditions, au moins négatives, de l'agir le plus humain possible (par exemple, les interdits du Décalogue). Une allusion à cette problématique est faite en incise à propos de la loi civile : "Elle s'efforcera d'encadrer ce qu'elle ne peut interdire, sans oublier cependant la valeur fondatrice et structurante de l'interdit : mieux vaut parfois dire ce qui est *"mal"*, quitte à reconnaître des circonstances atténuantes" (p.128, souligné dans le texte).

Procréer hors la loi [4], de Marco Ventura, se propose de faire le point sur les interférences actuelles entre les pratiques de procréation assistée, les sciences humaines et le droit, canonique essentiellement. Le genre "essai" auquel l'ouvrage me semble ressortir autorise de puiser à des sources très diverses, de les confronter avec une originalité de point de vue et un engagement personnel dont les écrits juridiques sont peu coutumiers, et de prendre un ton volontiers ironique et parfois polémique. Entre les trois volets - "Les croyances, les normes, les identités", le troisième étant centré sur une enquête auprès de praticiens de procréations médicalement assistées (105 réponses) et de son interprétation - le leitmotiv qui fait le lien, si l'on peut dire, est celui du "chaos". Loin d'être pesantes, ces pages bourrées de références tous azimuts creusent sans cesse l'appétit et provoquent chez le lecteur des réactions dont la vivacité est à la mesure de celle de l'auteur. Voici quelques-unes des miennes.

4. Marco VENTURA, **Procréer hors la loi,** Cerdic-Publications, 1994 (Palais Universitaire, 2 rue Goethe, 67O83 Strasbourg Cédex), 348 p.

L'intérêt majeur de cette réflexion d'un docteur en droit et en droit canonique est de se saisir des questions en amont de leurs déterminations juridiques, législatives ou jurisprudentielles, à savoir au cœur même de leurs incohérences et dysfonctionnements décryptés sur les trois terrains cités. Le moraliste, surtout s'il n'est pas juriste et se prétend théologien, n'est jamais trop alerté sur "ce qui ne marche pas" et qui devrait être un aiguillon pour sa recherche. Bien que les positions de M. Ventura s'expriment rarement à la première personne, mais par les citations ou mentions d'auteurs, d'organismes, de courants, qui sont soit mis en valeur, soit révoqués, sa ligne finit par se dessiner nettement : le droit, dont l'élaboration ne saurait être de nos jours que procédurale, doit contribuer à atténuer les effets actuels du chaos dans les PMA, et il ne trouvera son sens que s'il prend en compte la détresse des couples stériles, comme l'a fait en général le corps médical, y compris catholique (l'enquête le prouve). Les appuis invoqués en faveur de la thèse, et qui l'illustrent par anticipation, sont essentiellement les livres *Désirer un enfant* et *Aux débuts de la vie* (La Découverte, 1990), tandis que servent de repoussoir surtout les déclarations officielles du magistère romain en ces matières, *Donum vitæ*, confirmée par l'autorité plus grande de *Veritatis splendor* (qui n'est ici guère utilisée à cause de sa parution trop récente).

Je ne discuterai pas cette position ni la solidité de son étayage, en particulier statistique. Je me contenterai de noter quelques points qui m'ont surpris. Ne sont jamais pris en considération les difficultés techniques et psychologiques des PMA, leurs échecs très fréquents, les problèmes juridiques et éthiques posés à la filiation par les dons de gamètes, les raisons de cheminements à rebours de nombreux couples qui furent demandeurs. Par ailleurs, la détresse est réservée aux femmes infécondes ou mères contre leur gré, la stérilité est dite soignée et guérie par les PMA, l'avortement qualifié de juridiquement licite ou légalisé (passe encore que la rumeur publique le présente comme tel, mais la prose d'un juriste...). Inutile de redire pourquoi *Désirer un enfant*, en dépit ou plutôt à cause de réserves explicites et d'hésitations plus sourdes, n'est pas de la même veine.

Une frustration plus générale porte sur l'absence, "faute d'espace" (p.240), d'une présentation claire et d'une réflexion rigoureuse concernant les rapports du droit (canonique) avec la morale d'une part, avec le dogme d'autre part, dans la tradition catholique. Voilà qui n'eût pas été superflu, pour des lecteurs non spécialistes en tout cas, afin d'apporter un point de vue vraiment original, à la fois juridique, moral et théologique, sur les PMA. On a préféré consacrer cette place au dépouillement minutieux de l'enquête, agrémenté d'abondants extraits de réponses. Ce choix est cohérent avec l'ensemble du propos ; reste à savoir s'il permet d'avancer.

Transplantations d'organes et éthique chrétienne[5], étude couronnée d'un prix d'éthique médicale, traduit l'impatience et l'inquiétude d'un médecin orthodoxe, Marc Andronikof : impatience devant la pénurie de réflexions de fond sur les pratiques en extension de prélèvements et de greffes de tissus et d'organes ; inquiétude face au flot montant d'éthiques, ou prétendues telles, qui croient pouvoir se passer de la nécessaire référence à la transcendance ; la discipline bioéthique n'a par elle-même aucune légitimité puisqu'elle ne fait que sanctionner un fractionnement, alors qu'il "n'y a d'éthique que dans un système général de

5. Marc ANDRONIKOF, **Transplantations d'organes et éthique chrétienne,** Ed. de l'Ancre (distribué par le Cerf), 1993, 119 p.

pensée" (note 49). Ce système se trouvant pour l'auteur dans la tradition orthodoxe, il la présente dans son histoire, succinctement, dans son anthropologie et son éthique, puis plus précisément dans sa conception de la mort et du corps. Le problème annoncé par le titre est abordé au chapitre VI, "Le malade, le mort et le médecin" (p.79-93). L'abondance des citations bibliques, patristiques et philosophiques (Berdiaeff surtout), acclimate à ce monde et à son mode de raisonnement qui ne sont pas familiers aux Occidentaux, même chrétiens. La conviction centrale est que l'éthique médicale doit garder le souci premier et permanent des personnes malades, avant de s'intéresser aux médecins, chercheurs, juristes et éthiciens.

L'apport le plus original, et qui prête le plus à discussion, touche le phénomène de la mort humaine analysée comme un processus : on ne peut, sans faute méthodologique et donc éthique, fixer tel ou tel instant comme définissant la mort, à partir de signes cliniques indiquant une irréversibilité : "c'est faire du transversal dans du longitudinal" (p.59). La conséquence pratique s'impose alors d'elle-même : les moments qui suivent le constat empirique du décès, l'immédiat *post mortem*, relèvent encore du long combat de la vie et de la mort en chacun, et en ce sens ils imposent le respect qui est dû à la personne en son mystère ultime. Or ces instants sont justement cruciaux pour la validité des prélèvements. Ici s'enracinent les réserves réitérées de l'auteur sur des pratiques qui s'autorisent de la définition, qu'il critique, de la mort cérébrale pour opérer sur le corps comme s'il n'y avait plus personne.

Je regrette un peu que l'argumentation ne soit pas plus serrée, et que soit laissé au lecteur le travail de la recomposer, au risque de la durcir, à partir d'éléments noyés dans des citations et des digressions interminables. La dizaine de pages concernant directement l'éthique des transplantations et de la mort méritent d'être discutées et reprises : elles posent une question dérangeante à la logique interne de pratiques qui semblent aller de soi et passent souvent pour hautement morales. Qu'un médecin soulève cette difficulté et cherche à y répondre avec les ressources de sa tradition religieuse donne une idée de l'enrichissement et de l'élargissement des débats bioéthiques quand ils bénéficient d'apports pluriels. Une idée et un espoir.

D'une tout autre manière, cet espoir est soutenu par le *Manuel de soins palliatifs*[6], dirigé par M.-L. Lamau qui a coordonné une quarantaine de contributions. Mieux encore qu'un manuel, on a une véritable "somme" entre les mains. Y sont exposées avec clarté et technicité toutes les dimensions de ce type de soins en essor tardif, mais original, en France ; des situations particulières sont analysées, comme celles des enfants et des sidéens ; de multiples approches quadrillent au plus près des pratiques qui vont en se différenciant avec l'expérience croissante et la prise de conscience collective. Un léger regret : il est très malaisé de découvrir le nom des auteurs, alors qu'il eût été simple de les mettre en tête ou en signature de leur texte. Au terme de ce long voyage avec ceux et celles qui accompagnent les mourants, une "Approche éthique" due à B. Cadoré, M.-L. Lamau, P. Verspieren et R. Schaerer, donne à l'ensemble la force et la profondeur qu'on attendait. Ces quatre voix donnent aussi à cette cinquième partie son unité sur un point capital entre tous, en refusant nettement l'euthanasie, ce qui n'est pas superflu face aux confusions fréquentes entre celle-ci et les soins palliatifs.

Michel DEMAISON

6. Coll.(Marie-Louise LAMAU, dir.), **Manuel de soins palliatifs,** Toulouse, Privat, 1994, 560 p.

Yves CATTIN

Chronique

PHILOSOPHIE

Le philosophe s'avance toujours accompagné de son double obscur, le non-philosophe, et il manquerait quelque chose à la philosophie si elle n'entendait plus ou voulait faire taire les rires des badauds et les cris des marchands. Aussi il faut lire, ou relire Lucien. On vient de rééditer, dans une traduction nouvelle, son texte le plus connu (après son *Dialogue des morts*) : *Hermotime ou comment choisir sa philosophie ?* [1]. Cette lecture est pour le philosophe une véritable cure contre le sérieux et le dogmatisme. Dans un texte semblable au dialogue platonicien, sans la profondeur, mais avec la verve et le charme en plus, Lucien met en scène deux personnages. Le premier, Hermotime, est un disciple austère et besogneux des philosophes Stoïciens. C'est un homme sérieux, qui vit une ascèse rigoureuse en pratiquant tous les exercices de la philosophie. L'autre, Lycinius, dont on n'osera pas dire qu'il est philosophe, ressemble fort à ces sceptiques grecs, gouailleurs et décadents, qui hantent les marges de nos manuels d'histoire de la philosophie. Lycinius entreprend de convertir le sage Hermotime à sa philosophie de la vie, qui est de vivre sans philosophie. Lucien met en place une argumentation logique serrée, mais pétillante, pleine de paradoxes, d'humour et de fantaisie. Il ne s'agit pas pour lui de convaincre en établissant une thèse, à la manière platonicienne, mais plutôt de montrer, ou plutôt de faire sentir qu'on ne peut être sûr de rien. La vérité n'est nulle part et jamais aucune philosophie ne l'atteint. Aussi ne faut-il rien prendre au sérieux, et surtout pas les philosophies qui ne sont que des fumisteries. Hermotime se laisse facilement convaincre, un peu trop facilement peut-être, par les discours de Lycinius. Il jette alors sa défroque de philosophe aux orties et décide de goûter aux plaisirs de la vie. C'est trop facile et c'est une comédie, mais il y a dans le rire de Lucien comme une gravité qui vient rappeler au philosophe l'humilité qui doit animer sa recherche.

Après cette lecture décapante et roborative, on se remet à lire Platon d'une manière toute neuve. Deux ouvrages, sérieux cette fois-ci, viennent nous aider à renouveler notre lecture. Le premier, de Monique Dixsaut, essaie de retrouver Platon à travers ce qu'en disent ses adversaires[2]. Platon est en effet une énigme qui a donné naissance à des bibliothèques entières. Dans les textes attribués à Platon, jamais le philosophe n'apparaît à

---

1. LUCIEN, **Hermotime ou comment choisir sa philosophie ?**, Texte traduit, présenté et commenté par J.P. Dumont, PUF (Perspectives critiques) 208 pages, 138 frs, Paris 1993.

2. M. DIXSAUT, **Contre Platon**, Vrin (Tradition de la pensée classique), 404 pages, 180 frs, Paris 1993.

découvert. Il multiplie les positions théoriques qu'il met dans la bouche de Socrate surtout et de divers personnages auxquels on ne peut jamais l'identifier avec certitude. Y-a-t-il seulement une théorie ou une pensée platonicienne ? Et si celle-ci existe, n'a-t-elle pas fait l'objet d'un enseignement seulement oral, comme l'ont supposé certains commentateurs ? Ou bien un système platonicien est-il tout simplement impensable, parce que l'époque ne s'y prêtait pas, comme l'affirme Hegel ? Toujours est-il que cette pensée insaisissable a suscité tout au long des siècles de nombreux adversaires qui n'ont pas hésité à construire le "platonisme" pour le mieux combattre. Monique Dixsaut réunit dix-sept contributions savantes, mais accessibles à tous les lecteurs, dans un volume qui raconte la longue histoire de cette polémique antiplatonicienne. Dans une remarquable introduction, M. Dixsaut montre que, dans ce long débat, il y va de la conception même qu'on se fait de la philosophie. En définitive, ce que les philosophes ont reproché à Platon, dès Aristote, c'est d'avoir oser dire que tout était discutable, dans une sorte de remise en question sans cesse renaissante. Et ils lui opposent une autre conception de la philosophie, comme constitution d'un savoir et de des fondements. Guillaume d'Occam dira de Platon qu'il est un *phantasticus*, un extravagant, déployant une pensée imaginaire dans un monde imaginaire. Et ces attaques des philosophes convergent avec celles, tout aussi rudes, des théologiens ou des "littéraires", qui, eux, entendent s'élever contre les prétentions hégémoniques de la philosophie. Il reste que personne n'échappe à l'emprise de cette œuvre immense, ou plutôt on ne peut y échapper qu'en y entrant et en la jouant contre elle-même, en privilégiant une de ses intuitions contre une autre. Comme si Platon avait mis à nu le sol originaire à partir duquel toute pensée devient possible et peut se déployer dans sa richesse multiple et luxuriante.

Cette connaissance nouvelle de Platon se fera sans doute par une autre et nouvelle lecture de ses propres textes, mais elle est déjà en train de s'établir par une reconstitution et une réévaluation du monde culturel et philosophique de Platon. Les sophistes, par exemple, sont partout présents dans l'œuvre de Platon, et il semble qu'ils vaillent mieux que l'image de ces mercenaires bavards et arrivistes que nous en donnent les Dialogues platoniciens. On vient de traduire l'ouvrage italien de Mario Untersteiner qui essaie de faire un portrait plus exact et moins polémique des grands sophistes athéniens[3]. Prodicos, Gorgias, Protagoras ne sont pas ces mercenaires que présente Platon, ce sont des penseurs de grande envergure. M. Untersteiner tente une reconstitution minutieuse et méticuleuse de leur pensée à partir des quelques fragments qui en ont été conservés et le résultat est impressionnant. Il est impossible de résumer un tel livre. Mais l'essentiel de l'effort de M. Untersteiner est de montrer que la "sophistique" a essayé de penser l'homme grec, investi de toutes parts dans une culture tragique qui faisait de sa vie un destin, comme un homme "maître de toutes choses". C'est-à-dire comme un homme capable par sa raison de conquérir la possibilité de connaître , de comprendre et d'agir. La sophistique inaugure donc la "question de l'homme", en essayant d'interpréter les expériences individuelles, sociales et intellectuelles de cet homme. Et si "l'homme est la mesure de toutes choses", c'est parce que dans le chaos effrayant et bouleversant du monde, il a pour tâche d'introduire un

3. Mario UNTERSTEINER, **Les Sophistes**, Traduit et présenté par A. Tordosillas, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie) 2 vol, 296 et 350 pages, 285 frs l'ensemble, Paris 1993.

ordre éthique, c'est-à-dire humain. Il faut rapprocher ce travail de celui qui est actuellement accompli sur les philosophes cyniques, encore plus ignorés et méprises par la tradition philosophique que les Sophistes[4]. Ces travaux contribuent à modifier notre regard sur ces penseurs de l'Athènes classique injustement ignorés.

C'est également à une nouvelle connaissance de Spinoza, le philosophe marrane d'Amsterdam, que nous sommes conviés par une série d'études qui paraissent en même temps[5]. Cette actualité éditoriale montre la diversité des approches de ce philosophe et les lectures quasiment infinies qu'on peut faire de sa pensée. Par exemple la notion de *puissance* permet de comprendre comment Spinoza peut élaborer une théorie du pouvoir qui ne soit pas une philosophie de la maîtrise. A.Tosel tente une difficile confrontation entre le marxisme et le spinozisme et P.F. Moreau renouvelle de fond en comble la conception que l'on se faisait de la raison chez Spinoza. Il réévalue le statut de l'expérience, trop rapidement rabattue du côté de l'imagination, du hasard et de l'irrationnel. Ces études, à la suite de tant d'autres, ont le mérite de montrer qu'on ne saurait embrasser d'un seul geste une telle pensée. A chacun, en son lieu et en son temps, elle vient rappeler que la connaissance limite la servitude humaine et que cette tâche de la connaissance est de tous les instants, sans cesse à reprendre. “*Ne pas déplorer, ne pas rire, ne pas détester, mais comprendre*” disait magnifiquement Spinoza.

Cette passion de comprendre, on la retrouve chez Hegel, le philosophe de Iéna. Il ambitionne de s'installer en un lieu où la pensée pourrait tout englober et rendre compte de la totalité de l'histoire comme de son propre accomplissement. Il veut raconter tout ce qui est advenu à Dieu et aux hommes sous les apparents désordres du hasard et il veut faire apparaître la logique de ces processus complexes. Il écrit alors *La Phénoménologie de l'esprit* où se trouvent exposées, pour la première fois, et d'une façon peut-être encore hésitante, les grandes lignes de son système. Il y parle du maître et de l'esclave, des étapes du développement interne de l'absolu et de la réconciliation finale entre religion et philosophie. Il se présente dans cette œuvre, non comme une créateur, mais comme un “porte-parole ou un secrétaire” de l'absolu, selon la jolie expression de J. d'Hondt. Une nouvelle et troisième traduction de cette œuvre de 1807 nous est offerte par deux éminents spécialistes de Hegel, G. Jarczyk et P.J. Labarrière[6]. Ce travail devrait s'imposer, à la fois par sa rigueur et par les outils de travail qui l'accompagnent, notes, glossaire allemand-français et index des noms propres et des matières. Cette traduction rigoureuse et un peu aride demeure cependant lisible et surtout, de toutes les traductions, elle me paraît la plus philosophique. Je veux dire par là qu'elle est celle qui favorise le mieux une étude de la pensée difficile de Hegel. Mais contrairement à ce que je viens de dire plus haut, Jarczyk et Labarrière pensent et démontrent que ce premier ouvrage de Hegel est une œuvre accomplie de la maturité hégélienne. Ce

4. On lira l'ouvrage collectif **Le Cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)**, sous la direction de M.O. GOULET-CAZE et R. GOULET, PUF, Paris, 1993, 610 pages, 340 frs.

5. P.F. MOREAU, **Spinoza : l'expérience et l'éternité**. PUF, Paris, 1994, 612 pages, 385 frs.- A. TOSEL, **Du matérialisme de Spinoza**, Kimé, Paris, 217 pages, 190 frs. - M. RENAULT D'ALLONES et H. RIZK (sous la direction de), **Spinoza : puissance et ontologie**, Kimé, Paris, 219 pages, 170 frs.

6. HEGEL, **La Phénoménologie de l'esprit**, Présentation, traduction et notes de G. JARCZYK et P.J. LABARRIERE, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), Paris, 1993, 918 pages, 295 frs,

que conteste G. Planty-Bonjour dans un livre posthume[7]. Ce livre, dont la lecture est agréable, est une méditation très informée sur les questions essentielles de la pensée de Hegel. En particulier on y trouvera une étude tout à fait remarquable du rapport fondateur de la pensée hégélienne avec le christianisme. Comme le souligne A. Philonenko, dans un autre ouvrage qui rassemble des cours sur Hegel et que je ne peux que signaler : "*Hegel n'a d'autre ambition que de saisir, en la mort du Christ, le seul fait humain*"[8].

Si on n'en finit pas de s'expliquer avec Hegel, il semble qu'il en aille de même avec Marx. Alors qu'on proclame partout la mort des idéologies et qu'on s'efforce d'oublier les marxismes de toutes sortes, Marx vient encore déranger la pensée contemporaine. Contre toutes les modes, dans un livre à la fois passionnant et irritant, J. Derrida essaie de retrouver un certain esprit du marxisme auquel nous devrions rester fidèle[9]. Dans ce propos inactuel et peu académique, J. Derrida s'engage et il s'engage politiquement. Et d'abord il proteste, au nom de la justice, contre le désordre mondial. "*Cette époque*, dit-il, *est déshonorée*" le monde va mal et en perdant l'histoire, dont on annonce partout la fin, il a perdu jusqu'à l'idée de son déshonneur. Aussi J. Derrida nous invite-t-il à un "retour à Marx", qui ne doit pas être entendu comme un retour aux marxismes. Le Marx ici invoqué est celui qui est porteur d'une espérance d'humanité pour tous les hommes, celui d'"*une affirmation émancipatoire et messianique, une certaine expérience de la promesse qu'on peut tenter de libérer de toute une dogmatique et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de tout messianisme*". Il s'agit de revenir à l'esprit de Marx, ce spectre qui hante le capitalisme contemporain, comme jadis, selon Marx, le spectre du communisme hantait l'Europe. J. Derrida évoque, invoque pour nous cette présence fantomatique de Marx qui, dans une sorte de deuil tragique, taraude le monde contemporain. Cet esprit de Marx est celui qui a "*toujours fait du marxisme en principe et d'abord une critique radicale, à savoir une démarche prête à son autocritique et ouverte sur sa propre transformation, sa réévaluation et son auto-interprétation*". De cet esprit doit naître une nouvelle alliance, une nouvelle internationale, "*un lien d'affinité, de souffrance et d'espérance*", qui aurait pour tâche de dénoncer partout l'injustice sous toutes ses formes. Ce livre dense, souvent violent, laisse parfois le lecteur insatisfait, à cause même du caractère programmatique, et peut-être parfois un peu caricatural de ses positions. Néanmoins ces défauts mêmes rendent le propos chaleureux et sympathique et il est réconfortant de voir l'un des plus grands penseurs contemporains se compromettre ainsi dans le combat pour la justice.

Aux questions et aux indignations du philosophe français, font écho les notes d'une sorte de journal philosophique, que le philosophe juif allemand, Max Horkheimer, a tenu à partir de 1949 jusqu'à la veille de sa mort en 1973[10]. En 1949, Horkheimer revient de son exil américain à Frankfort, où il va enseigner jusqu'en 1959.

7. PLANTY-BONJOUR, **Le Projet hégélien**, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la Philosophie), Paris, 1993, 240 pages, 180 frs,

8. A, PHILONENKO, **Lecture de la phénoménologie de Hegel, préface-introduction**, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, 1993, 258 pages, 198 frs.

9. J. DERRIDA **Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale,** Galilée, Paris, 1993, 281 pages, 160 frs.

10. Max HORKHEIMER, **Notes Critiques (1949-1969) : sur le temps présent**, traduit et préfacé par S. Cornille et P. Ivernel, Payot, (Critique de la politique), Paris, 1993, 280 p. 195 frs

Les notes aujourd'hui traduites et publiées, écrites sur une vingtaine d'années, sont de petits fragments de réflexion qui apparemment, n'ont aucune unité. Mais au fil des jours se dévoile dans ces textes, une attitude philosophique singulière où se croisent sans cesse un désespoir lucide et une sorte d'espérance muette. Horkheimer, avec une extrême finesse, nota les signes de plus en plus nombreux de l'inhumanité qui envahit les sociétés contemporaines. L'amour devient fade et programmé, comme "*désérotisé*", la parole est banalisée et ne communique plus rien, et même "*le goût d'une asperge ressemble à celui d'un petit pois*". Il n'y a plus aucune aventure esthétique et la philosophie "*rend un son un peu niais*". Consommée en livres de poche, elle est "*une illusion sympathique*". Ce pessimisme, qui annonce une fin probable, souligne que le pire est toujours possible, et que l'histoire n'a aucun sens. "*La souffrance est éternelle*" dit Horkheimer d'une façon lapidaire. Et cependant le vieux philosophe ne consent pas à abandonner la pensée à son agonie, et il maintient, contre son impuissance même, la nécessité de penser et de croire encore à l'utopie. Toutes les espérances sont vaines et tous les rêves sont meurtriers, mais il faut inventer une sorte de "*pessimisme productif*" qui occupe la place vide d'une espérance vide. Alors le philosophe devient muet, il ne sait dire le bonheur et les mots du bonheur, mais tout en sachant l'échec de la pensée, et de toute vie, il en maintient néanmoins la nécessité et l'exigence. Toujours, derrière les mots du philosophe se profile l'ombre du génocide nazi, dont il parle peu. Mais sa méditation, qui dans quelques pages bouleversantes, avoue sa "*honte d'être là*" et le plaisir qu'il y trouve, est une méditation de rescapé. "*Leur mort est la vérité de notre vie*", avoue Horkheimer en parlant des morts d'Auschwitz. Cette souffrance explique peut-être le regard désenchanté du philosophe sur la situation contemporaine et la place dérisoire qu'y occupe la philosophie. "*Ce que, dans les pays dits développés, les intellectuels peuvent fournir, y compris les plus critiques et les plus agressifs, c'est l'ornement, la distraction, du matériau pour le temps libre : cela remplit les* medias*, couvre les murs vides et sert le cours des choses, tel qu'il est de toute façon...*"

On ne peut formuler un aveu d'échec plus radical et définitif. Comme si l'existence du mal remettait en question, définitivement, la recherche du sens qui justifie la philosophie. Alors que les sagesses religieuses renoncent à expliquer le mal en apprenant à vivre avec lui de façon signifiante, il est vrai que les philosophes se sont affrontés à ce problème avec une sorte de désespoir lucide. Ils ont élaboré des théodicées grandioses et vaines, et ils ont fini par admettre qu'on ne peut expliquer le mal. On peut seulement, en renonçant à toute explication et en retournant la question de l'origine du mal, se demander comment on peut et on doit le combattre, pour le diminuer. Pourtant le philosophe allemand Hans Jonas, dans un petit livre un peu difficile et que je tiens absolument à signaler à la fin de cette chronique, propose, non pas une solution au problème du mal, mais comme une sorte d'échappée pour la pensée qui essaie de penser "dans" le mal[11]. A la ténébreuse lumière de la catastrophe d'Auschwitz, il pose à nouveau et réexamine le problème de l'affirmation d'un Dieu bon et provident, face à cette sorte d'évidence irréductible de l'existence du mal. Il commence par constater l'impuissance des théodicées classiques à penser cette coexistence d'un Dieu bon et du mal. Il entreprend alors une réflexion

11. Hans JONAS, **Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive**, Rivages poche et petite bibliothèque, Paris, 1994.

qui me paraît d'une grande profondeur, mais malheureusement trop brève pour le lecteur qui demeure un peu insatisfait à la fin de ce petit livre. Jonas propose de penser autrement le concept de Dieu. Ce concept désigne un être dont on dit qu'il est tout-puissant, omniscient et infiniment bon. Et si on veut à tout pris maintenir ces “attributs” de Dieu, il devient alors impossible de penser l'existence du mal, tel qu'il est “révélé” dans le génocide nazi. Ainsi Jonas interprète l'acte de Dieu créateur du monde comme un libre abandon de sa toute-puissance qui laisse libre jeu aux lois naturelles d'abord, mais surtout à la liberté humaine qui se retrouve alors investie d'une responsabilité éthique inaliénable. Dieu créateur du monde donne à l'homme la puissance qui l'institue responsable de lui-même et du monde, et ce faisant, il abandonne sa toute-puissance. La présence du mal dans le monde implique, dit Jonas, qu'on pense Dieu comme un Dieu impuissant. La méditation du philosophe s'achève sur cette proposition un peu abrupte. Comme si chacun de nous était silencieusement invité à poursuivre cette méditation en décelant les signes de la présence de ce Dieu impuissant. En achevant la lecture de ce petit livre, je songeais à la recommandation de Luther refusant le Dieu “*in maiestate et natura sua*” et invitant à parler (et à penser) autrement de Dieu : “C'est autrement qu'il faut parler de Dieu... Laissons donc Dieu dans sa majesté et sa nature, car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu”...[12]. Le Dieu auquel les hommes ont affaire, c'est ce Dieu impuissant qu'évoque le philosophe Jonas et que certains d'entre nous invoquent comme un Dieu qui ne se donne que dans l'abaissement de l'humanité crucifiée de Christ.

Yves CATTIN

12. LUTHER, **Œuvres complètes**, Edit. de Weimar, Tome XVIII, p. 685.

HUGUES PUEL

Chronique

CONTESTATIONS DE L'ÉCONOMIE

En ce temps où le poids de l'économie sur nos existences personnelles et collectives alourdit le climat des idées, des pratiques et des situations, on comprend que se multiplient les discours critiques sur cette dimension de notre réalité. Tous ne sont pas pertinents pour autant et cela mérite réflexion. Certains procèdent par imprécation, d'autre par équivoque, d'autres enfin par interpellation.

L'économie aux prises avec les imprécateurs

L'écrivain Maurice Bellet est aujourd'hui le plus éclatant de ces imprécateurs. Sa *Seconde humanité* sous-titrée *de l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie* rencontre un réel écho[1]. Pourtant l'analyse n'est guère neuve : "Il y a comme un dédoublement de l'économie. D'un côté, c'est l'économie comme économie, un domaine qui a sa spécificité, qui concerne la production et la distribution des biens, leur rapport avec le financement etc. Mais l'économie comme prenant cette fonction majeure, de constituer le fond par rapport auquel se situe tout ce qui fait la vie humaine et, du même coup, d'être en ultime instance ce qui régit tout" (p.23). Qui n'a jamais entendu parler de Karl Marx sera seul surpris. Et notre essayiste de dévoiler la cause dernière du règne de l'économie dans l'humanité : "Dans le règne de l'économie, les maîtres sont ceux qui disposent du pouvoir économique ; ils sont du côté de l'argent, financiers, *managers*, chefs d'entreprise, grands manieurs de l'investissement. Ils peuvent paraître n'obéir qu'à leurs intérêts ou leur ambition. Pourtant ils doivent aussi à leur façon obéir. A qui ? Dans le régne de l'économie, le Maître du maître, c'est le désir des masses. Tout le système repose là-dessus, l'envie d'acheter" (p.25). Nous voilà retourné à la critique soixante-huitarde de la société de consommation, comme si n'avait pas été affinée depuis lors la connaissance de la dynamique des besoins, comme si les jeux des pouvoirs et des contrepouvoirs n'étaient pas infiniment plus complexes, comme si l'on ne savait pas que toute publicité et toute campagne de communication pouvait connaître l'échec [2].

1. Maurice BELLET, **"La seconde humanité. De l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie"**, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 223 p.

2. Qui souhaite les discernements nécessaires sur les rapports du chrétien de l'argent les trouvera de façon beaucoup plus approfondie et beaucoup moins tapageuse dans **Le chrétien et l'argent, entre Dieu et Mammon** d'Etienne PERROT, Paris, Assas Editions 1994, 124 p.

La lecture de M. Bellet est déconcertante. Son délire rhétorique nous fait passer brutalement de l'imprécation à la dénégation de ce qui vient d'être clamé sur un ton majeur. "Un certain mépris pessimiste et tout négatif du monde actuel ne convainc pas" (p. 36). "C'est finalement une interprétation positive de notre situation" (p.197). Après une critique en règle de la science, source de tous les malheurs, vient la dénégation "Rien ici contre la raison moderne!" (p.100). Chacun pourra puiser dans cet ouvrage des formules confortant ses sentiments et ses émotions. En lisant M. Bellet, on a peut-être entendu un des anges de l'Apocalypse sonner de la trompette, mais on est laissé dans une grande confusion. Il manque une analyse sérieuse, compréhensive et sereine de la modernité économique. Pourtant, on touche au sujet. Ainsi p. 48 : "Il semble bien que l'éco-règne, par la violence de son action, ait la redoutable capacité d'user, de détruire l'humus humain : j'entends par là l'épaisseur de traditions, sagesses, croyances, relations, bref tout l'ordre primordial, même pas réfléchi, ni même conscient, qui donnaient aux humains de tenir debout". La question du devenir de l'*éthos* dans la modernité est un point essentiel. Il n'est malheureusement pas traité.

Il ne l'est pas non plus par François de Ravignan. Son *Economie à l'épreuve de l'Evangile* est l'avenante méditation d'un économiste agricole[3]. L'économiste est vraiment mis à l'épreuve dans une telle lecture. On y trouvera, page 17, une définition de la productivité qui oublie de dire qu'elle crée un surplus de valeur ; page 20, le développement n'est vu que sous ses aspects négatifs en sorte que *Populorum progressio* de Paul VI devient *Populorum regressio* ! (p. 63). L'économie d'échange est purement et simplement condamnée par référence à la chrématistique d'Aristote (p. 25). Le discernement de Jean-Paul II dans *Centesimus Annus* sur l'économie de marché est mal interprété (p. 64). La liaison établie entre la colonisation et le développement (p. 83) est démentie par les études sérieuses d'histoire économique[4].

La conversion commence par un changement de regard sur les êtres et les choses : rappel opportun de notre évangéliste (p. 51), mais les textes retenus et interprétés par lui s'inscrivent tous dans la veine apocalyptique. Est oubliée la parabole du bon grain et de l'ivraie qui nous parle de la patience de Dieu devant les ambiguïtés de l'histoire. Face aux tendances millénaristes de notre auteur et à son incapacité à prendre en compte la modernité économique, évoquons la parole du Psaume 90 : "Pour Dieu, mille ans sont comme un jour".

L'économie aux risques de l'équivoque

Après les imprécations, il est reposant d'en venir à une réflexion de fond sur l'économie. Tel est en effet l'objet d'une généreuse recherche interdisciplinaire menée par René Heyer dans le cadre du CERIT de l'Université de Strasbourg[5]. Economistes, psychologues, philosophes, anthropo-

3. François de RAVIGNAN, **L'économie à l'épreuve de l'Evangile**, Paris, Le Cerf, 1992, 111 p.

4. Voir Paul BAIROCH, **Mythes et paradoxes de l'histoire économique**, Paris, La Découverte, 1994, 288 p.

5. René HEYER, dir., **Economie et symbolique**, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1994.

logues, théologiens contribuent à cette investigation. Chaque apport est intéressant : relations entre le sacrifice et le marché, économie des représentations du salut, analyse de l'idéologie économique selon Louis Dumont, démocratie totale chez Marx, économie de la modernité européenne, parole catéchétique sur l'économie du salut, discours féministes, limites de l'économie.

Il y a beaucoup à glaner dans tous ces apports ; par exemple sur l'ordre social selon Adam Smith (p.24), sur le rapprochement entre la dispense des canonistes et la *dispensatio*, forme latine de l'économie, (p. 30), sur le schème philosophique grec de l'immortalité de l'âme dévalorisant le corps dans l'économie du salut (p.39), sur l'analyse des rapports de l'individualisme et de la modernité (p. 94) etc...René Heyer a cependant de la peine à nouer la gerbe autour du rapport entre "l'Economie et le Symbolique". Il peine à rapprocher économie domestique, économie politique, économie des pulsions et économie du salut. Etait-ce une bonne idée que de forcer le rapprochement ? La séduction de l'hypothèse a joué, mais le résultat est peu convaincant. Sans doute fallait-il succomber à la tentation pour s'en assurer.

L'économie aux rigueurs de l'interpellation des églises

Plus modestes, mais rigoureuses sont les interpellations faites à l'économie par un ensemble de documents officiels d'Eglises chrétiennes qu'il est agréable de signaler.

La Commission pontificale Justice et Paix a réuni pour la première fois en 1990 une quinzaine d'experts économistes parmi les plus réputés et venant de différents continents pour échanger sur des thèmes proposés par la Commission. La première rencontre avait pour sujet les aspects sociaux et éthiques de l'économie[6]. Un deuxième séminaire s'est tenu à Rome le 4 janvier 1993 autour du thème suivant : *le développement mondial et les institutions de l'économie* et fait l'objet du volume recensé ici[7]. Les deux économistes italiens qui présentent l'ouvrage soulignent les points forts du débat : la nécessité d'une redéfinition du rôle de l'Etat dans le développement, l'importance de la participation populaire au développement, l'impératif de stabilité macroéconomique, le soutien à la capacité d'entreprendre, l'ouverture du marché mondial et l'exigence d'une meilleure coordination de la finance internationale. Toutes les réponses des experts aux questions de la Commission sont intéressantes. Signalons seulement l'insistance d'Edmond Malinvaud, professeur au Collège de France, sur la fragilité des institutions économiques lorsque la volonté politique n'y est pas et sur l'insuffisance du système monétaire international qui actuellement serait incapable de résoudre une crise économique majeure au niveau mondial. Notons aussi les remarques de Jean Drèze, professeur à la London School of Economics, sur l'injustice faite aux populations irakiennes par le maintien de l'embargo sur les biens de première nécessité et sur la menace que

6. Ignazio MUSU et Stefano ZUMAGNI (dir.), **Social and Ethical Aspects of Economics**, Commission pontificale Justice et paix, Cité du Vatican, 1992, 148 p.

7. Ignazio MUSU et Stefano ZUMAGNI (dir.), **World Development and Economic Institutions**, Commission pontificale Justice et paix, Cité du Vatican, 1994, 138 p.

constitue pour nombre de pays du Tiers-monde l'excessive croissance démographique.

Émane de la même Commission une réflexion éthique sur le commerce international des armes[8]. Si le commerce des armes biologiques, chimiques et nucléaires est interdit par les traités internationaux, il n'en va de même des armes classiques. Or, souligne la Commission, l'enjeu pour la paix est important. Trois principes sont mis en avant : refus de la guerre, droit à la légitime défense, devoir d'aider l'innocent. S'y ajoute un principe de suffisance : un Etat n'a le droit de posséder que les armes nécessaires à sa légitime défense. La Commission prend position avec netteté : les armes ne sont pas des biens comme les autres et ne peuvent être traitées comme n'importe quel bien commercial. Sont engagées à la fois la responsabilité des Etats exportateurs qui doivent réglementer le phénomène et ne pas l'abondonner au *free market* et celle des Etats destinataires qui doivent appliquer le principe de suffisance. Il est immoral de fournir des armes à des régimes autoritaires ou à des groupes non étatiques. Pour ces derniers, s'impose le recours à des moyens non-violents, dont l'histoire montrent qu'ils sont loin d'être inefficaces. La Commission plaide pour une réglementation internationale des transferts d'armes et félicite le Fonds monétaire international de souligner le coût des dépenses militaires par rapport aux dépenses civiles dans ses rapports. La paix en effet doit s'édifier sur la confiance et non sur l'équilibre des armements. L'économie est intrinsèquement politique.

De son côté le Conseil œcuménique des Eglises propose sa contribution dans un texte de réflexion et de questionnement[9]. En préface, Emilio Castro ancien président de cette institution écrit : “Les Eglises ont une importante mission à accomplir dans le domaine économique. Les crises conjuguées que sont le gouffre scandaleux qui ne cesse de se creuser entre riches et pauvres d'une part, et les menaces croissantes qui pèsent sur l'ensemble de la création d'autre part, exigent que le mouvement œcuménique se mobilise de toute urgence”.

Pour examiner ensemble économie et foi chrétienne, le document propose quatre points de repère : l'ordre créé est essentiellement bon et sa responsabilité en a été confiée à l'humanité; chaque être humain et l'humanité ont de la valeur et sont des acteurs libres ; le regard de Dieu et l'alliance en Christ embrassent toute l'humanité renversant toutes les barrières ; la norme suprême des rapports entre les êtres humains est l'option préférentielle pour les pauvres. Très marqué par la date de sa rédaction en anglais (1991), le document insiste sur la crise mondiale de l'endettement. Citant l'OCDE, il note qu'entre 1982 et 1990, les Tiers-mondes ont versé au Nord 1345 milliards de dollars (intérêt et principal) au seul titre du service de la dette, soit 418 miliards de dollars de plus que ce qu'ils ont reçu pendant la même période. Par équivalence avec la contribution du Plan Marshall à l'Europe au lendemain de la seconde guerre mondiale, est affirmé que ce transfert des pauvres aux riches représente la valeur de six plans Marshall. Sans doute un tel calcul est-il contestable puisqu'il confond flux financiers à court terme et à long terme, mais il désigne au moins de façon symbolique l'ampleur des injustices dans la répartition et la redistribution des richesses à l'échelle de la planète.

8. **Le commerce international des armes. Une réflexion éthique**, Commission Justice et Paix, Cité du Vatican, 1994, 41 p.

9. **La foi chrétienne et l'économie mondiale aujourd'hui**, Document d'étude du Conseil œcuménique des Eglises, WCC Publications, Genève 1992 (anglais), 1994 (français) 68 p.

Les principaux problèmes économiques sont passés en revue dans ce document très riche qui en appelle à la sobriété : vivre plus simplement " pour que d'autres puissent simplement vivre ; nul ne devrait accroître ses richesses tant que tous n'ont pas l'essentiel : c'est revenir au principe de base qui fut à l'origine de l'économie humaine, selon la conception de Joseph Lebret et d'Economie et humanisme avec l'affirmation de la priorité absolue à la satisfaction des besoins primaires. "La tension entre l'individualisme et la solidarité est l'une des clés des dilemmes de notre temps", affirme l'ouvrage qui s'achève par un appel à la conversion dans un mouvement de renoncement aux pouvoirs humains, de résistance au fatalisme et de lutte contre toutes les barrières de classe, de race, de sexe, de nation et de religion.

Signalons pour terminer que, pour profiter des succès de librairie de Karol Wojtyla, le Livre de poche propose nombre de textes de Jean-Paul II. Ainsi ses trois grandes encycliques sociales *Centesimus Annus*, *Sollicitudo Rei Socialis* et *Laborem Exercens* sont désormais disponibles regroupées en un seul volume de cette célèbre collection, avec une brève préface du jésuite Philippe Laurent [10]. Ajoutons également que les Eglises catholique et évangélique d'Allemagne lancent un effort commun de réflexion sur la situation économique et sociale dans leur pays ; cette démarche œcuménique, au caractère remarquable, exigera qu'on y revienne[11].

Hugues PUEL
O.P. *Economie et Humanisme*

10. **Jean-Paul II parle des questions sociales : travail, développement, économie**, Livre de poche 1994, 317 p.

11. **Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland**, Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess über ein gemeinsames Wort der Kirchen, Hannover et Bonn, 1994, 53 p.

REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE

LE SUPPLÉMENT

N° 192 Janvier-Mars 1995

LA DOULEUR

DOSSIER I
DOULEUR ET CULTURE

Colloque organisé par le Groupe d'Etude de la Douleur
et le CERIT (Strasbourg) avec des médecins, des psychanalystes et des théologiens :

René HEYER, André MULLER, Daniel SIBONY, Charles-Henry PRADELLES DE LATOUR,
Daniel LEHR, Lucien ISRAEL, Jean-Luc NANCY, Hélène JAFFE, Roland SUBLON

DOSSIER II
A LA RECHERCHE DES CONTOURS DE L'AUTONOMIE ET DU CHAMP DE LA LIBERTE DANS LA RELATION MEDECIN-MALADE

Colloque organisé par l'Association européenne des centres d'éthique médicale.
Dignité humaine - perte de dignité, (Paris, automne 1992)

Avec

Maurice de WACHTER, Jean-Marie MANTZ, Emilio MORDINI

et en particulier

Jean-Marie THEVOZ, **L'autonomie, positivité et limites : point de vue du malade**

Patrick VERSPIEREN, **Respecter et promouvoir l'autonomie du malade.**

Victor N. IGNATYEV, **L'éthique médicale en Russie**

TRIBUNE

Claude GEFFRÉ, **La rencontre du christianisme et des cultures. Fondements théologiques de l'inculturation**

CHRONIQUE

Bernard DUREL, **La création tout entière gémit. Une terre blessée et divisée**

Le numéro : 65 F TTC – Abonnement 1995 : 220 F TTC
CCP : Le Supplément 4263.95 D Paris
LES ÉDITIONS DU CERF, Service abonnement : B.P. 65 - 77932 PERTHES CEDEX 07

Comptes-rendus

Dorothée SÖLLE, **Souffrances**, Paris, Cerf, 1992, 210 p., 160 F.

Le livre de Dorothée Sölle est une analyse des échecs humains face à la souffrance : échecs, les prétentions de certaines idéologies politiques : échecs, les vaines tentatives de certains mouvements chrétiens pour justifier cette souffrance. Dénonciation de l'indifférence, du masochisme, de la "pédagogie divine". C'est aussi un encouragement pour trouver le cheminement qui conduit à la prise en compte de la souffrance grâce à une réelle lucidité.

L'"avertissement" de M. Maillard, traductrice, situe bien le sens et la portée du livre.

Dans l'ensemble, le ton est assez violent. Les nuances font souvent défaut. Dénonçant à juste titre le masochisme, l'auteur n'hésite pas à interpréter la pensée chrétienne de la manière suivante : "Le sens de la souffrance est de nous ramener à un Dieu qui n'est grand que lorsqu'il nous a rendus petits", "La manière qu'ont les théologiens d'interpréter et de parler là où il vaudrait mieux se taire est difficilement supportable". Il eût été plus juste de parler de certaines familles spirituelles, ou des piétistes allemands.

De même sa vue semble incomplète sur la pensée des Pères de l'Eglise (p. 60 - 101). L'auteur ne donne d'ailleurs aucune précision ni référence.

En revanche, elle cite le théologien japonais Kitamori (p. 62) dont la pensée est justement très nuancée et plus ouverte au sujet de la question controversée de la souffrance de Dieu. "Dieu est celui qui souffre du péché et qui pourtant ne peut rester irrité ; au contraire, il concilie colère et amour dans la douleur, parce qu'il aime l'objet de sa colère". Le chapitre sur le Viet-Cong et Ho-Chi-Minh semble assez contestable, le ton en étant excessif et polémique.

Mais on lit avec grand intérêt le chapitre sur la douleur muette, paroxystique, et le "travail" sur la souffrance, ses différentes phases qui, à partir de la communication, aboutissent à l'acceptation, puis à la victoire sur l'impuissance.

L'auteur donne aussi judicieusement la parole à des voix "autorisées" : Münzer, Maître Eckart, Dostoïevski, Simone Weil, Elie Wiesel.

La lecture de ce livre ne laisse pas indifférent. On peut s'irriter du ton et des absolus, mais on approuve la dénonciation de l'indifférence, l'encouragement à la lutte pour retrouver une stature humaine et digne. Il y a un temps pour pleurer et il y a un temps pour rire.

"Quiconque en aide un autre
est Gethsémani
Quiconque en console un autre
est la bouche du Christ". (Liturgie russe)

C'est ainsi que se termine ce livre.

Louise REVELLIN

Eugen DREWERMANN, **Ce que je crois**, Thionville, Ed. Le Fennec, 1994, 112 p., 80 F.

Eugen Drewermann, dans un ouvrage fort bien écrit, et souvent de haute valeur poétique, présente les raisons anciennes et nouvelles qui l'ont éloigné de l'Eglise catholique : son antimilitarisme, son amour de la liberté, sa bienveillance pour les animaux. Dans ces trois

cas, il s'est heurté à l'Eglise : elle n'a jamais mis hors-jeu la guerre puisqu'elle tient encore, malgré l'expérience désastreuse du XXe siècle, à la notion de guerre juste ; elle n'a jamais admis une étude libre et objective de l'Ecriture puisque toute recherche en ce domaine doit être autorisée par un magistère infaillible ; elle n'a jamais condamné la violence faite au monde animal puisque l'homme est, selon elle, le centre du monde, et tout doit travailler à son profit.

Malgré des rappels émouvants de sa jeunesse, je suis resté perplexe devant certaines options : au chapitre sur l'anti-militarisme et la non-violence, faire des Américains le grand méchant loup, responsable de tous les maux, confine à la mauvaise foi. L'auteur ignore les Staline, les Hitler, les Mao et la destruction du peuple tibétain, les violences récurrentes aux Indes, etc.

Quant au chapitre sur la liberté dans l'Eglise, il m'a étonné : je veux bien que le nombre des professeurs de religion imbéciles soit innombrable, pour reprendre la conviction de Qohélet sur les sots qui peuplent ce monde, mais que l'auteur n'ait rencontré que des maîtres plus que médiocres en religion et théologie, lui assénant comme enseignements infaillibles ce qu'il faut appeler des inepties, cela inquiète, non sur le catholicisme, mais sur le niveau intellectuel des enseignants de la région de Paderborn.

Enfin, que l'Eglise doive rompre avec la violence biblique contre les animaux donne à penser. Je me refuse à l'exploitation cruelle des animaux, mais l'auteur devrait se souvenir que les plus belles lois votées pour la protection des animaux le furent par le Reich nazi : les Juifs ne bénéficièrent pas de cette bienveillance. Mettre l'homme au centre de l'univers est peut-être ridicule et malsain, mais je récuse son effacement dans le grand mouvement évolutif : cela le priverait d'une dignité qui ne revient qu'à lui. L'exemple des saumons, évoqué avec beauté, qui marient origine et fin et mènent pour ce une vie juste, manifeste le caractère mortifère de l'éternel retour. Si pour s'affranchir de l'angoisse et accéder au bonheur, il faut les imiter, je préfère habiter la détresse et le tragique de notre condition.

Christian DUQUOC

Joseph BEAUDE, **La Mystique**, Cerf-Fides (Bref), 1990, 117 p., 40 F.

Qu'est-ce que la mystique ? Que sont "ces chrétiens sans Eglise" qui provoquent souvent la suspicion ? Une présentation historique nous met en présence des grands noms de l'Antiquité : S. Augustin et S. Grégoire, des mystiques rhéno-flamands du XIIIe siècle : Maître Eckart et Tauler, ou de chez nous comme : S. Bernard et d'autres, enfin du Judaïsme et de l'Islam. S'agit-il d'un même désir ? d'une expérience commune ? d'un même langage ? Autant de questions qui sont abordées. Des mots qui nous laissent au seuil, pourtant. "La certitude obscure" de S. Jean de la Croix, "L'expérience de plénitude" de Marie de l'Incarnation dont elle prend conscience en l'évoquant par écrit pour son fils bénédictin.

Nous aimerions demander à J. Beaude si l'enjeu d'une telle étude est bien de comprendre, d'analyser "ces chemins" comme on le ferait dans le domaine scientifique ; mais l'invitation finale, qui sonne juste et clair : "Il faut lire les mystiques", convoque à une implication personnelle. Nous pourrons alors, je l'espère, entendre comme un écho, au dedans de nous.

Hélène CAUMEIL

Résultats de l'enquête réalisée en 1994 dans les numéros 216 et 217

Environ dix pour cent, parmi les particuliers abonnés, ont répondu à notre enquête. Nous les en remercions vivement. Un compte rendu précis en a été remis aux membres du Comité d'Elaboration et lui servira de référence pour ses prochaines séances de travail.

Parmi les réponses, la majorité proviennent d'hommes, laïcs (non-religieux) ou prêtres, âgés de plus de quarante ans. Les engagements sont très divers ; cependant un grand nombre s'investissent dans leur paroisse (prêtres), dans la formation théologique à différents niveaux, et dans des mouvements caritatifs.

Les considérations sur les numéros sont éclairantes :

- le 210, "L'humanité de Jésus", vient en tête des suffrages !
- plus controversé, le 214, "Ecologie et Création" est apprécié par un grand nombre et critiqué par d'autres.
- Le 206, "Fidélité et divorce", et le 212, "Le diable sur mesure", sont également à l'honneur.
- En revanche, le 203, "L' art, la foi et les œuvres" et le 208, "1492, l'invention des Amériques" sont très modérément goûtés.

La présentation de la revue est jugée claire, agréable, pratique, malgré quelques réserves… trop nombreuses coquilles (comme les moines copistes médiévaux, la Secrétaire de Rédaction est parfois distraite par les oiseaux qui viennent chanter sur l'arbre du jardin !) ; par ailleurs, un fidèle lecteur, pasteur réformé, trouve la présentation trop calviniste… (Nous pensons qu'il appréciera celle de l'article de Monsieur A. de Pury dans ce numéro) !

L'ensemble est jugé lisible, bien que le style de certains articles apparaisse un peu plus difficile, voire obscur.

Les lectrices et lecteurs aiment à retrouver les *Positions* et les *Chroniques*, dans la mesure où elles ne prennent pas une trop grande extension.

La liberté de ton, comme la mesure, sont également appréciées, ouvrant ainsi l'espace à un débat délivré de préjugés. La pluralité, culturelle, confessionnelle et de discipline est encouragée. Cette qualité soulignée n'est néanmoins pas sans risques : acceptant la pluralité, une revue thématique peut difficilement faire une synthèse ; ainsi, ce qui est gagné en ouverture et diversité est perdu en unité, au risque de l'éclectisme.

Enfin on peut classer vos demandes en trois groupes, selon leur intensité :

- **une très forte demande porte sur les sujets :** bibliques, anthropologique (le développement de la personne, les femmes, la destinée de l'être humain telle qu'elle est révélée dans le Dieu de Jésus-Christ), la spiritualité, la foi dans le monde actuel, l'Eglise, l'éthique.

- **une demande forte :** la théologie fondamentale, les dogmes, l'œcuménisme, les regards chrétiens sur le monde.

- **une demande plus faible :** l'Eglise dans le monde, l'histoire, les religions et la nouvelle religiosité.

Nous tiendrons compte de toutes ces remarques et de ces propositions afin de répondre toujours plus à votre attente. Nous comptons sur vous pour continuer à dialoguer avec nous, en n'hésitant pas à nous communiquer vos remarques, suggestions, critiques, etc.

A toutes et à tous, nous souhaitons que *Lumière et Vie* apporte l'information, la réflexion et l'ouverture que vous lui demandez.

LUMIERE ET VIE



1995

221 **Qohélet : la saveur biblique de l'instant**

Ouvrage biblique qui célèbre les plaisirs et l'éphémère, qui s'écarte des excès de l'espérance d'Israël. Livre de sagesse à la fois si proche et si éloigné de Jésus.

222 **Christianisme et religions**

Abolir les temps naïfs où chaque religion pouvait sans rire se dire unique. De l'hostilité, on est passé au dialogue. Le christianisme entre dans ce mouvement de tolérance. Comment dès lors entendre sa prétention à l'universalité ?

223 **La solitude**

Partout surgit la plainte de nos contemporains sur nos sociétés de non-communication : ils se disent esseulés. Aucune institution ne guérit leur blessure, et le couple est fragile. La solitude n'est pourtant pas privée de sens, mais qui peut en parler sinon ceux qui ont traversé son épreuve douloureuse ?

224 **L'ordination des femmes**

Le débat n'est pas clos : il est déplacé. Inutile de reproduire au féminin la structure cléricale agonisante : il s'agit de restituer à tout le peuple chrétien, femmes et hommes, son droit à accéder aux lieux de décision dans la communauté ecclésiale.

225 **Le corps et le don**

Le corps n'est pas objet d'échange. Aussi a-t-on refusé que les transferts d'organe soient commercialisés, ils relèvent du don. Ce refus de soumettre des éléments du corps à l'échange économique, s'enracine dans une perception non dualiste de l'individu humain.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1995

Nom ....

Rue ....

Code postal .... Ville ....

Pays .... Votre numéro d'abonné(e) ....

	ordinaire	solidarité
France	230 F	300 F
Etranger	260 F	300 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1995 vous donne droit aux n°s 221-225 dont les thèmes sont présentés au verso, p. 95.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie SÉZANNE - 69500 BRON
Dépôt légal : 1er trim. 1995 / Commission Paritaire : N° 50.845